

Hans Küng

LA ENCARNACIÓN DE DIOS

*Introducción al pensamiento de Hegel como
prolegómenos para una cristología futura*



BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA
VOLUMEN 133

HANS KÜNG

LA ENCARNACIÓN DE DIOS

Por HANS KÜNG



BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1974

LA ENCARNACIÓN
DE DIOS

*Introducción al pensamiento teológico de Hegel como
prolegómenos para una cristología futura*

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1974

Versión castellana de RUPINO JIMENO, de la obra de
HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*,
Verlag Herder KG, Friburgo de Brisgovia 1970

© Verlag Herder KG, Freiburg im Breisgau 1970
© Editorial Herder S.A., Provenza 388, Barcelona (España) 1974

ISBN 84-254-0928-4 rústica
ISBN 84-254-0929-2 tela

Es PROPIEDAD

DEPÓSITO LEGAL. B. 2.693-1974

PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

ÍNDICE

Aclaración	7
Introducción	13
I. <i>El Cristo olvidado</i>	
1. La religión de un «ilustrado»	45
2. Teología de doble signo	55
3. La revolución del espíritu	67
4. Religión y sociedad	75
II. <i>Concentración en Jesús</i>	
1. ¿Jesús o Sócrates?	93
2. Crítica de la religión	103
3. La «Vida de Jesús» a la luz de Kant	112
4. El paso de la predicación de Jesús al Cristo predicado	132
5. La imagen de Cristo en los modernos	140
III. <i>El Dios hombre</i>	
1. En camino hacia la unidad	149
2. Dios extraño y hombre alienado	161
3. La vida reconciliada en el amor	167
4. Dios en Jesús	174
5. Cristo y fe	181
6. ¿Fiel al Nuevo Testamento?	185
IV. <i>El viraje hacia la filosofía</i>	
1. El mismo en el cambio	203
2. Cristo en la penumbra	219
3. La muerte de Dios	227
4. Afán de sistema	243
5. El «Curriculum vitae» de Dios	251

V. Cristología especulativa	
1. Por la conciencia al espíritu	265
2. La religión de la encarnación de Dios	284
3. Cristología en el horizonte de la comunidad	292
4. Cristo asumido en el saber	302
VI. El sistema	
1. Dios antes del mundo	333
2. Cristo asumido en el ser	347
3. Dios en el mundo	363
4. Cristo asumido en el sistema	376
5. Dios a través del mundo	389
6. Cristo asumido en el derecho	397
VII. Jesucristo en la historia	
1. La edad madura como retorno	419
2. Cristo en la historia del mundo	426
3. Cristo en el arte	444
4. Cristo en la religión	464
5. Cristo en la filosofía	497
6. ¿Dios del futuro?	507
VIII. Prolegómenos para una cristología futura	
1. Hegel en la crisis	547
2. La historicidad de Dios	568
3. La historicidad de Jesús	604
Excursos	
1. El camino hacia la cristología clásica	667
2. ¿Puede Dios sufrir?	680
3. La dialéctica de las propiedades divinas	690
4. ¿Inmutabilidad de Dios?	696
6. Nuevos intentos de resolver la antigua problemática	706
Abreviaturas	733
BIBLIOGRAFÍA	
I. Obras de Georg Friedrich Wilhelm Hegel	733
II. Bibliografía sobre Hegel	735
III. Más bibliografía filosófica	749
IV. Bibliografía cristológica	753
ÍNDICE DE NOMBRES	767

ACLARACIÓN

«Nonumque prematur in annum»

HORACIO, *Ars poetica*

La primera redacción del manuscrito que había de dar origen a este libro quedó concluida hace más de nueve años. Por imperativos derivados del último Concilio se hizo necesario un replanteamiento de los problemas eclesiológicos; ello fue la causa de que la publicación del libro se fuera retrasando hasta hoy. Antes de dar el manuscrito a la imprenta fue sometido a una reelaboración que afecta a su totalidad, si bien el punto de partida, el método empleado, la problemática y la actitud adoptada para la solución permanecieron las mismas. Entre tanto, es muy posible que haya surgido una situación de características tales que, en su virtud, el contenido doctrinal del manuscrito venga a recibir una actualidad más acusada incluso que cuando fue escrito por vez primera. Por aquel entonces, el interés teológico giraba en torno al hombre, al mundo y a la Iglesia. Hoy día, por primera vez después de medio siglo, vuelve a ser objeto principal de la teología aquel problema que fue siempre el crucial de toda teología: el *problema de Dios*. En este nuevo interés por el problema de Dios, incluso en los esquemas más radicales de una «teología posterior a la muerte de Dios», hay dos cosas que llaman la atención. Primero: sea que el problema de Dios se confronte con el secularismo de procedencia accidental o con el marxismo del Este, la teología moderna vuelve a plantarse en la encrucijada exacta que había sido su punto céntrico antes de que

llegara la teología dialéctica: el idealismo alemán; y en concreto, conecta con aquel pensador del que tan hondamente son tributarios tanto el pensamiento secularizado como el socialismo marxista. Ese pensador es HEGEL. Y segundo: sea que se discuta sobre el Dios muerto o el Dios vivo, sobre el Dios del presente o del futuro, la teología de hoy no se interesa tanto por el Dios del más allá, por el supremo ser «totalmente distinto», como lo hizo la primera teología dialéctica de la diástasis, cuanto por el Dios del más acá, por el Dios del mundo, como lo hizo el idealismo alemán, con lo cual vuelve la teología a conectar otra vez con la cristología. Bajo el signo de una nueva concentración de las mentes de hoy en el problema de Dios, es posible que al lector que toma en sus manos un trabajo sobre la encarnación de Dios según la idea de Hegel, en el que se encuentran y entrelazan todos esos aspectos, no le parezca que la obra llega tan tardía como temprana le pareció al autor en aquellas fechas de su primera redacción.

En tales circunstancias, nuestro estudio se ha propuesto dos metas: en cuanto respuesta al problema que Hegel se plantea sobre *Cristo* pretende ser a la vez una contribución a la cristología en general y una aportación a la inteligencia teológica de la filosofía de Hegel en particular. Sabemos que para el teólogo ha perdido vigor la tradición idealista que va de Kant a Hegel; la terminología del idealismo postkantiano resulta sibilítica en nuestra época. Hegel, por su parte, es considerado, por desgracia no sin razón, y no sólo entre teólogos, como uno de los autores más difíciles de la historia del pensamiento; su mente dialéctico-especulativa opone una tremenda resistencia a ser comprendida y exige del que a ella se acerca un extraordinario esfuerzo intelectual. Por eso no estará de más que se insista en reflexionar sobre él.

Sin embargo, lo que aquí nos hemos propuesto no es una «restauración» de Hegel (todos los «renacimientos» del hegelianismo fueron siempre, más que otra cosa, una cuestión bastante académica); ni tampoco pretendemos hacer una «refutación» de Hegel, pues la crítica immanente del sistema hegeliano, aun siendo una tarea necesaria, tenemos que dejarla en sus detalles a los filósofos. Digamos, por último, que tampoco tenemos pensado intentar tomarle la «medida exacta», como si la distancia que de él nos separa auto-

rízase la fácil pretensión, muchas veces descabellada, de hacer sobre él un juicio definitivo sentando cátedra de superioridad.

En lugar de todos esos programas de «vuelta a» Hegel, o sus contrarios de «apartarse de» Hegel, lo que aquí se pretende no es ni siquiera decir algo definitivo sobre Hegel, sino que vamos a intentar una simple introducción a su pensamiento teológico y cristológico que pueda prestar un servicio al teólogo. Con ello habremos hecho a la vez la introducción a un pedazo de la historia de la teología que en él tomó cuerpo y que ha marcado todo el futuro teológico. ¿Cuál es, entonces, nuestra intención? La de ofrecer no solamente una exposición ordenada de las ideas de Hegel sobre Jesucristo, sino también una «iniciación», distribuida por estratos, a la vida y al pensamiento de Hegel (de manera especial a su mundo religioso), y, desde ella, penetrar en su teología y en su cristología. La verdad es, también en la persona de Hegel, el todo, que se hace transparente en los detalles. Esta ascensión hasta su pensar, que está concebida históricamente, nos pondrá de manifiesto que nuestro filósofo no es el maestro llovido del cielo; a la vez nos facilitará la comprensión de su filosofía, evitando que nuestro entendimiento sufra la intromisión de elementos espúreos. Lo que pretendemos hacer es, por tanto, una «iniciación», y no una «explicación» que se base sobre el análisis exigente de los detalles filosóficos, por la que pudiéramos alcanzar una ulterior iluminación de la infinita problemática a fuerza de insistir sobre puntos concretos. Una «iniciación» a Hegel que, para el teólogo, se convierte casi automáticamente en una «discusión» sobre él. Hegel, como teólogo, merece que se le tome en serio y que uno se ocupe de él a fondo. La introducción que sigue, en su sentido formal, nos dirá por qué es importante hoy día una discusión sobre Hegel; en el sentido material concreto no podrá apreciarse ese porqué sino en el transcurso del libro.

Como es tan frecuente en nuestros días que muchos teólogos clamen contra Hegel, sin tomarse en exceso la molestia de leerlo, creemos conveniente que sus mismas palabras se asomen lo más posible en nuestras páginas. De esta forma ahorraremos al lector la molestia de tener que consultar continuamente las obras completas del autor, que abarcan casi treinta volúmenes, los cuales no siempre están al alcance de todos y por añadidura, en lo que se refiere al

problema crítico de las fuentes, constituyen algo así como una selva casi impenetrable; y por otra parte le ayudaremos a mantener un cierto control sobre la interpretación de los textos. En este sentido, libros más extensos son a veces un camino más corto.

El subtítulo de nuestra obra nos indica ya la finalidad y el marco de nuestro estudio: Se trata de una «introducción al pensamiento teológico de Hegel». Por principio hemos tenido que renunciar aquí a muchas cuestiones filosóficas, a muchos análisis y desarrollos de supuestos y consecuencias, tanto en su proyección general como en sus derivaciones particulares, todo lo cual es de suma importancia para un filósofo. También hemos tenido que prescindir en gran parte de la crítica inmanente, por tener que dedicarnos a una iniciación y discusión específicamente teológicas, cuyo sentido y alcance está ya dado de antemano por la esencia misma del mensaje cristiano, de que también trató Hegel. Y esa introducción al pensamiento teológico de Hegel está vista como «*prolegómenos* para una cristología futura». Lo que pretendemos, por consiguiente, es dar una respuesta provisional e introductoria al problema de Cristo, y no una respuesta última y universal.

El autor creyó que era más importante seguir en todo momento el tema continuo de los textos que un análisis detallado de los mismos, aunque se propone cultivar intensamente este aspecto. Si es cierto que, dada la amplitud de la problemática, no fue posible ir «deletreando» a Hegel, con encarnizado empeño hemos hecho todo lo posible por distinguir claramente entre lo que es exposición de Hegel y lo que es discusión sobre él, evitando la tentación que incita a los intérpretes teológicos de Hegel a suplantar la exactitud histórica y filológica por masivas construcciones teológicas.

Si un libro como éste, que forzosamente tiene que empezar desde muy lejos, sigue durante largos trechos una línea media entre teología y filosofía, quedando, por lo mismo, expuesto a la doble crítica de los especialistas de una y otra disciplina, y si por lo anchuroso tanto de la problemática como de los materiales que se manejan, sólo puede satisfacer a medias las exigencias procedentes del rigor impuesto por ambos campos, quizás le sea tanto más lícito al autor contar, por esa misma razón, con la comprensión de filósofos y teólogos. Todo lo que aquí se hace es un intento. De sus

defectos podrá seguramente aprenderse tanto como de sus aciertos. Y tratándose de un intento sobre Hegel, no le parecerá osado al lector que pongamos este libro en sus manos con aquel mismo deseo con que el propio Hegel, ocho días antes de su inesperada muerte, puso en marcha la segunda edición de su Lógica: «¡Ojalá hubiese podido disponer de tiempo libre para elaborarlo setenta y siete veces! Pero el autor, en vista de la magnitud de la empresa, tiene que contentarse con dejarlo estar tal y como es...» (II, 22).

Este estudio ve la luz pública en el marco de las «Investigaciones Ecuménicas». La razón está no sólo en que en el confrontamiento con Hegel se trata a la vez de un diálogo con un poderoso tipo de teología protestante, sino también en que los problemas clásicos de controversia en el ámbito soteriológico, en especial los relativos a la doctrina de la gracia y de la justificación, no pueden separarse de la idea de Dios y de la imagen de Cristo que aquí van a discutirse.

Tanto las obras de Hegel como la restante bibliografía se citan dentro del texto en la forma más abreviada posible. El título completo lo encontrará el lector en las páginas expresamente dedicadas al material bibliográfico.

Tarde llega mi gratitud a todos aquellos sin cuyas sugerencias, ayudas y correcciones, que a la vez fueron fidelidad, ánimo y comprensión para mi tarea, no sólo no hubiera sido posible este libro, pero ni siquiera todo mi trabajo teológico. Gratitud especial quiero testimoniar aquí a mis venerados profesores del Colegio Hungárico-Germánico de Roma, al gran amigo y alentador Wilhelm Klein y Emerich Coreth; a Walter Kern y a Alois Naber, de la Gregoriana; a Maurice Gandillac y Jean Wahl, de la Sorbona; y por fin a Hermann Volk, de Münster, en Westfalia, y — *last not least* — a Karl Barth, Hans Urs von Balthasar y Karl Rahner, que contribuyeron de manera decisiva a mi formación teológica, en general, y a mi inteligencia teológica de Hegel, en particular. A mis colegas católicos y protestantes de Tübinga debo variadísimas y constantes sugerencias. Cuando hace unos quince años empezaba yo este trabajo en París con un capítulo sobre el Hegel de los años de Tübinga, no podía sospechar que un día lo iba a terminar siendo yo mismo agradecido ciudadano adoptivo de esa ciudad.

Mucho debo agradecer también a mis colaboradores. Pese a lo que escribía un crítico teológico del New York Times, poco enterado — espero que sólo en esta materia —, con ocasión de mi libro sobre la Iglesia, no dispongo de *research-assistants* (auxiliares para la investigación) y escribo con placer todos mis libros hasta la última frase, aunque mayormente de noche y en vacaciones, no sin música clásica de fondo y una medida conveniente de deporte acuático. Pero es cierto que el buen consejo, la crítica y la ayuda técnica de ciertos colaboradores que piensan conmigo me resultaron siempre de inestimable valor en una época en que es difícilísimo escribir libros dentro del plan de la universidad. La señorita Christa Hempel, candidato al doctorado en Teología, supuso una importante ayuda cuando yo me hallaba haciendo la primera redacción del manuscrito. En la redacción definitiva estuvo siempre a mi lado, con su crítica y sus advertencias, el doctor en Teología Josef Nolte. La confección del manuscrito, con sus complicados y variados problemas, estuvo a cargo de la doctora en Filosofía Margret Gentner. Del trabajo de corrección, revisión de las innumerables citas de Hegel y del índice de autores se encargó el diplomado en Teología, señor Hans-Josef Schmitz, el cual me ayudó también con ciertas observaciones de tipo científico. De corazón quiero también expresar mi gratitud a la señora Annegret Dinkel, que me facilitó el trabajo en las bibliotecas, así como a todos aquellos que ocasionalmente se pusieron a mi servicio dentro del «Instituto para Investigaciones Ecuménicas»: Ulrich Hinzen, Ruth Sigrist y Walter Tietze.

Me veo gratamente obligado a nombrar por segunda vez a Walter Kern. Después de haberme prestado preciosa ayuda, informándome sobre las novedades aparecidas en la bibliografía sobre Hegel y procurándome así una certera orientación, es para mí una seguridad y una confianza excepcional el hecho de que haya sido él mismo quien personalmente fue leyendo detenidamente el manuscrito según éste iba saliendo de mis manos en su última redacción, corrigiéndolo en muchos lugares y llevando a cabo una revisión constante de las datos bibliográficos.

Tubinga, enero de 1970, en el bicentenario del nacimiento de Hegel.

HANS KÜNG

INTRODUCCIÓN

«Dios ha muerto, Dios está muerto»; he aquí el más horrible pensamiento, que todo lo eterno, todo lo verdadero no existe, que la misma negación está en Dios; a ello va unido el supremo dolor, la sensación de perdición radical, la privación de todo lo más alto. Pero el proceso no se detiene ahí, sino que ahora acaece la inversión; pues Dios mismo se mantiene en ese proceso, con lo que éste no es sino la muerte de la muerte. Dios resucita a nueva vida»¹.

«No habría un Darwin sin un Hegel», dice Nietzsche²; esto podría también haberlo afirmado de sí mismo, pues «el que una vez estuvo enfermo de "hegelitis", jamás se cura del todo»³. ¿Y qué sería la crítica de la religión hecha por Feuerbach y Marx, incluso la que hoy hacen Ernst Bloch y Georg Lukacs, sin Hegel? Si su crítica de la religión se libró de la vulgaridad en que cayeron tantas otras, sobre todo la ejercida por el materialismo vulgar, se debe a que la idea hegeliana de Dios criticada por ellos, y de la que su misma crítica está viviendo, era extraordinariamente diferenciada. Pero hay más: a pesar de la confluencia de otros influjos, ¿qué sería la teología de Kierkegaard y de F.C. Baur, la de Karl Barth y la de Paul Tillich, la misma incluso de Karl Rahner, Jürgen

1. G.F.W. HEGEL, *Religionsphilosophie* XIV, 167.

2. F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* V, 357; *Werke* II, 226.

3. F. NIETZSCHE, *Unzeitmässe Betrachtungen* I, 6; *Werke* I, 165.

Moltmann, la de ciertos teólogos franceses y la de algunos americanos y alemanes adscritos a la teología del «Dios muerto», si no les hubiera precedido un Hegel? Por muy distanciados que aparezcan de él, no puede ocultarse lo cerca que de él se hallan. Con razón ha dicho Ernst Bloch: «Pocas edades pasadas hay que se asomen a nosotros desde el futuro tan cargadas de problemas como la suya»⁴.

El problema de Dios es también el problema del hombre; pero también vale la inversa: el problema del hombre es el problema de Dios, sea para aceptarlo o para desecharlo. A su vez, la pregunta por la teología y la antropología, o por la antropología y la teología, acusa una estrecha interdependencia con el problema de la cristología. Para los críticos ateos de la religión, con sus raíces en Hegel, lo mismo, por otra parte, que para los teólogos cristianos, la cuestión fundamental era la encarnación de Dios y con ella el problema de la humanización del hombre. Claro que en unos y otros de muy distinta manera: para los unos, la encarnación de Dios revela vida divina en la humanización del hombre; para los otros, la realización de esta última implica la muerte de Dios. Pero una y otra actitud está bebiendo el jugo de su substancia en fuentes hegelianas; y Hegel, por su parte, se halla dentro de la corriente de la gran tradición de la cristología clásica. Anticipemos sumariamente que para Hegel era fundamental la idea de que el pensamiento desacralizado no es ateo, como para el pensamiento religioso Dios no es ausencia del mundo. Esto se le presentaba a él sensiblemente en la religión cristiana y revelada de un Dios hecho carne. Aquí veía Hegel con claridad todo lo que puede decirse sobre la vida y la muerte de Dios y, con ello, también sobre la muerte y vida de los hombres. No fueron el ateísmo moderno, ni Feuerbach ni Nietzsche, ni sobre todo los teólogos que edifican sobre la muerte de Dios, los que acuñaron la frase de un Dios muerto. Antes que ellos la había pronunciado ya Hegel, el cual, a su vez, la había recibido de Lutero. Por eso Hegel se halla, con relación precisamente a este punto, dentro de la gran tradición cristiana; y con mucha mayor agudeza que todos los epígonos, Hegel reflexionó sobre aquella idea expresada en relación con la muerte de Cristo. «Pero la muerte de Cristo

4. E. BLOCH, *Subjekt-objekt*, 12.

es la muerte de esta muerte misma, la negación de la negación» (xiv, 167).

Con este texto crucial, donde el hablar responsable sobre Dios amenaza con trocarse en mística o en filibusterismo espiritual, queremos iniciar nuestras reflexiones sobre la cristología de Hegel. Si en algún punto se quedó el hombre a medio camino fue precisamente en esta encrucijada, donde se cruzan la teología y la antropología. Para que esto quede claro vamos a llevar a cabo, a modo de introducción, una rápida supervisión de la situación de la cristología en la época moderna, empezando con la católica y terminando con la protestante.

La *cristología católica* de la era de la contrarreforma fue navegando en aguas mansas. Las borrascas habían quedado atrás, más de mil años antes: habían pasado Éfeso, Calcedonia, Constantinopla; países lejanos, pero que seguían presentes en la conciencia como señales luminosas de victoria, como puntos orientadores de eterna y fecunda validez para la posteridad. A partir de entonces, así lo parecía al menos, había quedado férreamente amartillado el dogma cristiano, incommovible como la estrella polar. Diez siglos de generaciones de teólogos en agitado relevo no se habían atrevido a buscarle quiebras interpretativas; el curso de la marcha era de todos sabido y todos se atenían a él. Nada suponían el par de doctrinarios particularistas, que pueden contarse con los dedos de la mano, llámense Escoto Erígena, Gerhoh von Reichersberg, Eckhart o Nicolás de Cusa, que pretendieron hacer rumbo hacia mares desconocidos y peligrosos. ¿Acaso no había bastantes descubrimientos por hacer en la ruta secular, y bastante materia para reflexionar?

Es cierto que la fórmula de Calcedonia — «verdadero Dios y verdadero hombre, una persona en dos naturalezas» — era clara como límpido cristal; pero también encerraba suficiente misterio en que poder hundirse. Y de hecho se reflexionó mucho, hiciéronlo ya los grandes espíritus de la antigüedad tardía y de la edad media, que entonces era edad moderna. Se pensó con nuevas categorías y según sistemas cambiantes. Se meditó con alardes de escrupulosa conciencia y con una concentración insuperable; quizás por lo mismo, también con una cierta angostura y desencajamiento de puntos de vista. ¿Y por qué extrañarse? La concentración venía impuesta por las grandes discusiones cristológicas de los griegos sobre la «persona»

de Cristo; más tarde se añadió el complejo de problemas del occidente en torno a la «obra de redención y mediación» de Cristo. Es decir que, obligados por la necesidad, los espíritus se concentraron sobre determinados aspectos del fenómeno de Cristo. No se negaba los restantes, tampoco se los olvidaba, pues se hallaban demasiado claramente contenidos en la Escritura; pero se prescindía de ellos. Seguían siendo verdades de fe, pero ya no eran «escándalo» incitador. Y también en los aspectos del fenómeno de Cristo que se sometían a consideración tenían lugar desplazamientos del interés en una determinada dirección. Pero como apenas se era consciente de ello, como los problemas cristológicos fundamentales se consideraban resueltos, la cristología católica de la época moderna se movía dentro de la órbita de una sistemática prefijada. Y esto ocurría a pesar de la reforma, en la que todo parecía girar, no tanto alrededor de Cristo, cuanto en torno a la gracia creada y a la justificación, a la Iglesia y a los sacramentos. La teología y la exégesis polémicas, tal como estaban representadas, por ejemplo, por el cardenal Belarmino, dejaba fuera de pelea la cristología, si exceptuamos ciertas cuestiones especiales (entre ellas la de la *communicatio idiomatum*, que, desde luego, era importante). Y tampoco en el declinar de la escolástica, hacia 1600, a pesar de la gigantesca obra de hombres como Suárez, Vázquez, Báñez y Molina, y a despecho de las bellas perspectivas que suponían Petavio y Tomasin, que volvían a mirar a la Escritura y a los Padres, pudieron abrirse nuevos horizontes para la cristología. Todos ellos, con sus correspondientes escuelas enzarzadas en terribles discusiones (recuérdese que se estaban por entonces debatiendo temas como la impecabilidad y otros), se orientaban hacia otros derroteros. La devoción profundamente cristológica de los místicos españoles (y no sólo la de Teresa de Ávila y Juan de la Cruz, sino también la de Ignacio de Loyola), sobre la que con frecuencia recayeron serias sospechas, así como la de Bérulle y Pascal, en Francia, y la de Friedrich von Spee y Angelus Silesius, en Alemania, no tuvo resonancias apreciables en la teología sistemática. Para los teólogos sistemáticos fueron todas esas personas seres extravagantes que, además resultaban un tanto peligrosos.

A pesar de todo, la renovación traída por la contrarreforma, cuando ya la teología y la misma devoción popular de la baja edad

media estaban casi asfixiándose en lo periférico y secundario, volvió a dar aliento vivificador a la devoción a la persona de Cristo, suministrándole ciertos impulsos positivos, después de acabar con no pocos abusos. Cristo comenzó a ser celebrado con barroca solemnidad, con todos los resortes del arte y de la música. Pero: «Lo que verdaderamente constituía el interés del barroco y de su entusiástico afán por “bajar el cielo a la tierra” no era tanto la idea de la mediación de Cristo, fundada en su humanidad, cuanto la imagen, relacionada primordialmente con lo divino en Cristo, del triunfador que había escalado el trono en el que se asentaba coronado de gloria; la idea del eterno Rey de los cielos, cuya figura era reproducida en mundana apoteosis de colores y sonidos, sirviéndose incluso, en ocasiones, de procedimientos copiados de la antigüedad pagana»⁵.

En armonía con esta devoción triunfalista dedicada a Cristo estaba igualmente el empaque divino dado al espectáculo de la misa, a la que los fieles tenían permitido asistir con gesto mudo y silencioso arrobamiento, aunque no entendieran los textos; rimando con ello estaba la mesa del Señor, de la que se había hecho un altar mayor donde estaba enclavado el tabernáculo, como si fuera el trono celestial del Altísimo dispuesto para el Mediador divino y humano; en consonancia con ello estaban igualmente las ingentes hileras procesionales en el día del Señor (Corpus Christi) la exposición y la adoración en público del cuerpo de Cristo, al que ya pocos se acercaban para participar en el sagrado convite.

Al otoño de una escolástica barroca siguió ahora el transparente, pero gélido invierno de la ilustración. Ciertamente el que se barriera una escolástica decadente y una devoción supersticiosa, en realidad no supuso ningún daño para la cristología. Pero los temas de la fe dentro de la teología católica quedaron relegados a segundo plano, cediendo la preeminencia a una educación moral del hombre; empezó a dudarse de lo sobrenatural y lo suprarrazional, y el mensaje salvador cristiano fue racionalizado hasta extremos verdaderamente desproporcionados. Todo ello suponía la estación de los hielos para la meditación sobre el misterio del Hombre-Dios; y ni el maridaje

5. F.X. ARNOLD, *Das gottmenschliche Prinzip*, 311.

de conveniencias celebrado entre la teología y la filosofía de Descartes, Leibniz y Wolff, ni todo el celo acumulado en las acciones de la ortodoxia contra los partidarios de la ilustración en Francia e Inglaterra fueron capaces de suministrar el calor ausente.

Por primera vez en el siglo XIX se produjo una nueva reflexión acerca de la cristología, y se produjo — antes de los esfuerzos de Scheeben y de C. v. Schützler en el área de la neoscolástica — en la escuela de Tübinga, que armonizaba el pensamiento histórico con el especulativo, sobre todo en la doctrina de Staudenmaier sobre las ideas y, aunque en forma distinta, también en Anton Günther. A este respecto es digno de notar que los dos últimos teólogos, los que más decididamente se aventuraron tierra adentro en la nueva concepción, fueron haciéndose dentro del torbellino de la discusión sobre Hegel. Pero paremos aquí este recorrido histórico, pues hemos sobrepasado con mucho el poste kilométrico hasta donde está permitido llegar en nuestra introducción.

Cuando la innovación en el campo protestante tomó caracteres de tormenta, sucediendo vertiginosamente a la calma, los nuevos sucesos estaban en relación con la tranquilidad demasiado sospechosa y periférica que había reinado en las épocas anteriores del catolicismo. Como fácilmente podría demostrarse, la revolución cristológica había ido fraguándose en distintas formas ya a finales de la antigüedad cristiana y en la edad media. Durante estas dos épocas, en contra de lo que contenían el Nuevo Testamento y las obras maestras de la patrística, el hombre «natural» y el orden de la creación habían ido perdiendo su relación vital y existencial con el acontecimiento histórico de Cristo. Ello había supuesto que la significación del Cristo histórico fuera fácticamente reducida, que se introdujera aquella impresionante *complexio oppositorum* entre razón y fe, entre filosofía y teología, entre el orden de la naturaleza y el orden de la gracia, que llegó a ser en las obras maestras de la escolástica, levantadas para conseguir la mediación entre ambos extremos, una síntesis enteramente *cristiana*. Pero esta unidad estaba cargada de alta tensión; y en la dinámica del desarrollo histórico tenía que desatar aquel movimiento de emancipación de gran formato que ciertamente no iba a ser una reacción de apostasía, pero que se habría de manifestar, en definitiva, aun contra la voluntad de los mis-

mos que la habían provocado, en una insurrección de la base «natural», que llegaría a independizarse de la supraestructura cristológica de orden sobrenatural.

Esa independencia de múltiples facetas acaecidas en un orden neutral de la naturaleza y de la razón, hecha posible por la filosofía griega como determinante histórico espiritual, liberó indudablemente un enorme caudal de energías; baste recordar todo lo que se hallaba encerrado en la aparición de la persona autónoma, en la ciencia y en la filosofía, en el derecho y en la ética del nuevo hombre. Pero la nueva insistencia en la razón y la naturaleza y, luego, tras los fenómenos del nominalismo y del renacimiento, en la experiencia, en la voluntad, en la libertad, en la humanidad, todo lo cual estaba afirmado en la síntesis cristiana original, más tarde se convirtió en negación anticristiana, bajo la forma de una autonomía de signo indiferente. Esta inversión tuvo lugar con mucha mayor rapidez de lo que nadie había podido esperar entonces.

La *reforma*, que al igual que el renacimiento fue un movimiento para liberarse de la síntesis medieval entre religión cristiana y filosofía griega, pretendía una restauración, distinguiéndose ahora del renacimiento, no del espíritu puramente antiguo, sino del estrictamente cristiano. La teología de todos los reformadores se distinguía indiscutiblemente por una intensa revitalización de la relación personal con Cristo. Lutero, guiado por el Nuevo Testamento en su devoción a Cristo e influido por la mística alemana, también aquí obró como un gran estimulante. El sentido de su problemática sobre la justificación y sobre la Iglesia estaba girando, en el fondo, en torno a Cristo. «In corde meo iste unus regnat articulus, fides Christi, ex quo, per quem et in quem omnes meae die noctuque fluunt theologiae meditationes», decía él en la introducción a su comentario sobre la epístola a los Gálatas (1535). Con ello no quería referirse a especulaciones escolásticas, sino al punto de partida del Jesús viviente e histórico, tal y como éste se revelaba de modo especial en el pesebre y en la cruz. Una actitud, si se quiere, de viejo franciscanismo (Francisco de Asís, Bernardino de Sena). Pero en los años de la reforma podía un teólogo hacerse sospechoso para la inquisición romana sólo con hablar en demasía de Cristo, «perchè

ha sempre in bocca Cristo». Y a pesar de ello, Lutero no desatendía en la persona de Jesús lo que en ella había de divino. Al contrario, su preocupación central era el Dios justificador que obraba en Cristo por medio de su gracia hasta el exceso de la cruz y de la muerte; una teología entendida en su esencia como *theologia crucis*. Y con todo, la cristología reformadora estaba más interesada en los *beneficia Christi* que en los *mysteria divinitatis* y de la persona de Cristo (Melanchton). El error del cristocentrismo de Calvino en lo relativo a la doctrina de la predestinación encerraba tremendas implicaciones. Por añadidura, tanto Melanchton como Zuinglio y Calvino eran humanistas; y en el transcurso de la reforma se dio un paso más hacia aquella autonomía del hombre que en los reformadores mismos todavía estaba mitigada por los vínculos teológicos. En ella se instauró el hombre que investiga por propia cuenta las Escrituras, como un creyente que está imperturbablemente seguro de poseer la gracia y como individuo religioso liberado de las ataduras a una Iglesia universal de tipo medieval.

De todos modos, durante más de siglo y medio siguió reinando en el ámbito protestante la ortodoxia de la reforma luterana, como contrapartida de la escolástica española. Pero durante ese período fue enfriándose rápidamente el fuego evangélico que había sido tan ardiente en sus comienzos, ahogado por la sistematización y por la brega en torno a cuestiones muy especiales y por la polémica anticatólica e interna del protestantismo. Sólo en los *collegia pietatis* se mantuvo vibrante el entusiasmo en forma de una religión del sentimiento de signo subjetivo; y precisamente este pietismo, que iba orientado a la devoción práctica, tuvo en aquel tiempo unos frutos muy singulares de reflexión cristológica; consecuencia específica del mismo no fue tanto la *theologia regenitorum* del padre del pietismo, Spener, cuanto la teología antidogmática del corazón y de la mansedumbre, introducida por el conde Von Zinzendorf, para el que la persona de Cristo es el «compendio de la teología», pero cuya devoción hacia la persona de Cristo queda tan interiorizada, tan subjetivada y humanizada (él decía que el nacimiento, la muerte y la resurrección de Cristo propiamente salvadores tiene lugar en el corazón del creyente), que se esfuma toda diferencia y distancia entre Cristo y el alma devota; y así vemos que Zinzendorf, para hacer más

asequible a Cristo, no duda en llamarle el «hermano mayor» entre toda la comunidad fraterna. Por eso no hay que extrañarse de que el pietismo, tan positivo en muchos aspectos, fuera ampliamente absorbido por la tendencia a una cierta «humanización» de la fe, con la cual él tenía tantas afinidades y a cuyo advenimiento contribuyó con su afán de moralizar e individualizar la religión, haciendo así que los devotos de la Iglesia se independizaran y produciendo un reblandecimiento de la ortodoxia que afectaba también a los dogmas: El pietismo derivó hacia la ilustración.

Entre tanto la *ciencia moderna* y la *filosofía* habían ido conquistando inmensos espacios a marchas forzadas. Con el renacimiento había empezado la disolución irreparable de la idea del mundo propia de los griegos. Con ayuda de su idea acerca de la ilimitada omnipotencia divina, los ocamistas habían arrojado la duda radical sobre las tesis de Aristóteles relativas a la ciencia de la naturaleza y sobre sus supersticiones. Y el mismo Nicolás de Cusa, en su segundo libro de *De docta ignorantia*, lo mismo que después lo hicieran Marsilio Ficino, Giordano Bruno y Pascal, había sido el primero en concebir a Dios y la máquina del mundo como un infinito sin forma, sin centro y sin riberas, dando así al traste con la vieja jerarquía mundana de Grecia, según la cual el Padre se asienta en el «arriba» topográfico del cielo y el Hijo desciende hasta el centro del mundo (la tierra) e incluso hasta sus abismos (el infierno), para emprender el viaje de retorno a lo alto en el día de su ascensión. Pero mientras el Cusano, en su tercer libro, con esperanza y alegría ve en la *copula universi*, en el Hombre-Dios, la conciliación cosmológica de esas dos magnitudes infinitas, Pascal es presa del miedo y del susto ante la soledad y los inabarcables espacios mudos y vacíos del universo de la física, que ya no pregonan para él la gloria de Dios. En el mismo siglo iban a abrirse los abismos del microcosmos por la invención del microscopio. Pascal ya no considera al Dios-Hombre como una especie de cópula en el sentido cosmológico, a base de la cual se pudiera seguir garantizando a la tierra su condición de centro del cosmos; él centra más bien su mirada en el Jesús del huerto de los olivos, inmerso en el abandono y derramando sangre por todos los pecadores⁶.

6. Sobre este proceso, véase M. DE GANDILLAC, *Pascal et le silence du monde*.

El punto donde se tocan la cristología y la nueva conciencia cósmica es el mundo de lo humano, durante tanto tiempo descuidado. Éste pasa ahora al proscenio del interés, no sólo para la filosofía de la época, sino también para la cristología protestante. El exceso de insistencia en la divinidad de Cristo durante la patrística y la escolástica, hasta el punto de rozar el límite del monofisitismo, estaba reclamando una reacción de sentido contrario. El individualista hombre moderno, sintiéndose seguro sobre sus propios pies frente a todo escepticismo gracias al *cogito* de Descartes, prosiguió su largo camino confiando en su razón. Desde esa postura emprendió cada vez más una interpretación sistemática del ser, de sus evidentes leyes y proporciones, guiándose por el espíritu de la matemática, de la geometría, de la mecánica y de la técnica. Copérnico, Galileo, Newton, Leibniz y Laplace muestran de qué obras tan imponentes es capaz el espíritu humano. Las nuevas ciencias que acababan de aparecer, con su arrollador empuje y los inventos técnicos que formaron su corte, cambiaron la faz de la tierra. Descartes había hablado mucho del hombre, de su mundo y de su método, pero muy poco y muy vagamente de Dios. De Cristo, apenas nada. Pero nadie se llamaba a engaño: el mundo seguía siendo creyente. Descartes y Newton, Leibniz y Pascal eran cristianos convencidos e incluso apologistas de su fe. Hasta el judío Baruc de Spinoza tuvo bellas palabras para el hombre Jesucristo, al que llamaba «la voz de Dios», la «sabiduría de Dios», el «camino de salvación», colocándolo por encima de todos los demás hombres⁷. Spinoza era personalmente un ser solitario. Con su panteísmo ontológico y ético, por el que él veía en cada yo individual y en todas las cosas creadas «modos» de la única substancia divina, bajo los dos atributos de la extensión y del pensamiento, se había anticipado demasiado a su tiempo para que pudiera hacer escuela. Pero después de Lessing, llegados los días de un Goethe y de un Hegel, el espinosismo había de convertirse en el refugio de todos aquellos que iban buscando la unidad del todo. Claro que ya en los cartesianos, en el ocasionalismo de Malebranche y sobre todo en Berkeley el ser de Dios y su obrar eran entendidos como una realidad dentro del espíritu humano. El Dios *dentro* del

7. B. SPINOZA, *Tract. theol. polit.*, cap. 1; edic. Pléiade, 680s.

hombre va haciendo cada vez más problemática y superflua la idea de un mediador entre los hombres y Dios (un mediador *extra nos*).

En la Inglaterra del empirismo de Hobbes, Locke y Hume se había concentrado todo, a la vez que sobre la filosofía del Estado, sobre la naturaleza y los problemas que planteaba su cognoscibilidad. El fenómeno de Cristo había perdido su importancia constitutiva para esta «religión de la naturaleza» que había nacido en ese contexto empirista. El deísmo inglés y el libre pensar fueron los presupuestos para una rápida evolución anticristiana en el continente. En efecto, en el país de Descartes se era más radical que en Inglaterra. La visita de Voltaire a las Islas trajo sus frutos para Francia. Aquí se produjo un rápido tránsito a un abierto ateísmo sensualista y materialista. La izquierda cartesiana, representada por Diderot, d'Holbach, Helvetius y La Mettrie, aparece como la fundadora de aquel materialismo vulgar que tanto había de ser criticado por Feuerbach y Marx, siguiendo a Hegel: el hombre-Dios ya no era un tema de discusión, sino que había de ser sustituido por el hombre-máquina.

La discusión en Alemania se había puesto en marcha con ritmo más lento. Pero precisamente este país, donde los partidarios de la ilustración no propugnaban ni el ateísmo ni el materialismo, era el lugar en que había de darse la batalla decisiva en torno a la cristología. Aquí no se esquivó el problema: ni se silenció a Cristo en un alarde de benevolente indiferencia ni se le negó con maligna agresividad. La filosofía predominante dentro de la ilustración alemana (la derecha cartesiana) estaba concebida pensando en la protección de la fe cristiana y en darle una «fundamentación» racional. El contenido de la *Theodizee* (1710) del genial filósofo, teólogo, historiador, matemático, naturalista y político Gottfried Wilhelm LEIBNIZ (auténtica y maravillosa «mónada», donde se reflejaba todo el universo), fue divulgada en lengua alemana bajo el signo de la ilustración: *Pensamientos sensatos sobre Dios, sobre el alma y, en general, sobre todas las demás cosas, comunicados a todos los amantes de la verdad, por Christian Wolff* (1720). La clara distinción de Wolff entre dos esferas, la razón y la revelación, las cuales en parte se cruzan, pero conservando su autonomía, ha sido comparada con la concepción de Tomás de Aquino (y el rumor de su conversión no

era, puramente casual). Fue duramente atacado por ortodoxos y pietistas a causa de sus opiniones sobre distintos problemas concretos, tales como la libertad humana, el principio temporal del mundo, la relación entre cuerpo y alma, y otros. En cambio no se tocó para nada su principio fundamental para la determinación de la relación entre fe y razón. De aquí que las acometidas contra él fueran a perderse en el vacío. Wolff hizo escuela y se convirtió en el filósofo por excelencia de la ilustración.

A decir verdad, la teología cristiana, en medio de su estado de desamparo, vio con agrado los refuerzos que esta postura moderna le traía. De todos modos, sobre la base de esa filosofía racional cabría edificar una teología igualmente racional, como una especie de segundo (necesario, útil y quizá también superfluo) piso. Añádase a esto que el gran Leibniz ofrecía manifiestos puntos de apoyo positivos. Éste no sólo se había preocupado de las misiones entre infieles y de la unidad de las Iglesias⁸, sino que además había escrito sus «respuestas» a las «objecciones contra Trinitatem et Incarnationem Dei altissimi»⁹. Wolff, por su parte, había razonado la Encarnación de Dios al estilo de Anselmo en su *Cur Deus homo*. En lo que él llama «descripción de la propia vida», Wolff escribe: «... así pues, yo estaba ansioso de aprender matemáticas *methodi gratia*, para realizar mi empeño de dar a la teología una certeza irrefragable»¹⁰. Pero esta demostración racionalista lo mismo puede considerarse como un éxito que como un fracaso. En efecto, quedaba demostrada una de estas dos cosas: o bien que el cristianismo es racional, y entonces, en definitiva, él no necesita ninguna conciliación con la razón, o bien que es irracional, y entonces ésta no puede aceptarlo. Y aunque Leibniz afirma en otro lugar¹¹ «*optimae seriei rerum — nempe huius ipsius — eligendae maxima ratio fuit Christus theantropos*», en su *Teodicea* se aprestó a deducir a priori, *sicut in mathematicis*, partiendo de la idea de Dios, que este mundo es el mejor de los posibles, sin relacionar para nada ese mundo y el mal que hay en él con Cristo¹². Y precisamente esa acentuación de la sencillez

8. Véase G.W. LEIBNIZ, *Opera* I, 507-737.

9. G.W. LEIBNIZ, *Opera* I, 10-27. 10. CHR. WOLFF, 121.

11. G.W. LEIBNIZ: «Causa Dei adserta per iustitiam eius, cum caeteris eius perfectionibus cunctisque actionibus conciliatam» (ibid. I, 482).

12. G.W. LEIBNIZ, *Theodicea* I, 7-10; ibid. I, 126-130.

con que se llega a conocer a Dios había de volverse con el tiempo contra el dogma de la Trinidad, a la vez que el eminentemente racional y omnipotente principio de contradicción se volvía contra el dogma de Cristo, según el cual Dios ya no es sin más igual a Dios, y el hombre ya no es sin más igual al hombre, sino que Dios es hombre.

Los dogmas en general eran vistos con poca simpatía. ¿Y acaso no era esto comprensible después de los horrores de las guerras religiosas, tras las infructuosas y poco caritativas reyertas entre las distintas confesiones y la tibieza religiosa que había sido la consecuencia de todo ello?

El indiferentismo pasó a ser tema de interés religioso. Para ello no fue necesario esperar a la aportación de *Natán el sabio*, con sus expresiones: «... el anillo derecho no podía verse por ningún lado; era casi tan poco visible como la verdadera fe en nuestros días»¹³; y tampoco era necesario esperar al problema que planteaban los pueblos recién descubiertos allende el océano, cuyas religiones no podían ser consideradas como dignas de condenación sólo por la desgracia histórica de que a los 1500 años de existencia de Cristo todavía no hubieran oído hablar de él. ¡Basta ya, se decía, de infructuosas peleas entre los teólogos y de teorías y doctrinas contradictorias entre sí.

¡Tolerancia en vez de controversia! ¡Praxis en lugar de teoría! ¡Vida, y no doctrina! ¡Y en lugar de dogma, moral! ¡La verdadera fe cristiana es actividad, acción a favor del hombre y de su bienestar.

Claro que no se expresó todo ello con esta claridad ya desde el principio. Los «teólogos de la transición», los comprendidos entre la ortodoxia tardía del siglo XVII y la nueva era de la ilustración, no pretendían sustituir los dogmas ni tampoco descomponerlos. Hombres tan respetables como los luteranos J.F. Buddeus, Chr.M. Pfaff, el historiador de la Iglesia J.L.v. Mosheim y su discípulo J.P. Miller, los dos Walch, y luego también los suizos reformados S. Werengels, J.F. Osterwald y el joven Turretini, no sentían más orgullo que el de ser ortodoxos «racionales». Ellos se limitaron a cambiar un poco los acentos. Insensiblemente empezaron a poner la razón y la

13. G.E. LESSING, *Werke* III, 304.

revelación en el mismo plano, con lo cual, prácticamente, hacían de aquélla un criterio superior a ésta. Esto sucedió abierta y sistemáticamente en Christian Wolff y los teólogos que siguieron sus pasos (I.G. Canz, J. Carпов y S.J. Baumgarten, a los que habría que añadir algunos católicos) si bien sin atacar todavía los dogmas. El ataque al dogma empezó con los teólogos marcados con el calificativo herético de «neólogos», tales como J.F.W. Jeremias, J.J. Spalding, Fr. Nicolai, C.F. Bahrtdt, a los cuales se agregaron, en algún sentido, los historiadores J.S. Semler, J.A. Ernesti y I.D. Michaelis. Estos no negaban la revelación en cuanto tal, pero ora silenciaban un dogma, ora atacaban otro, o le cambiaban el contenido. En una palabra: se pasó por encima del dogma en su conjunto y se buscó el núcleo de la revelación, el cual fue hallado en los siguientes pensamientos, religión racional, fundada en Dios, libertad (= moral) e inmortalidad. Ciertas cosas que anteriormente ya habían ido perdiendo importancia, ahora, insensiblemente acabaron por perderla totalmente y por hacerse superfluas, p. ej., la divinidad de Cristo y su nacimiento virginal, su muerte como expiación, su resurrección, su ascensión y su venida al final de los tiempos. Los «neólogos» no prescindieron de todo ello fundados en grandes teorías, a la manera, p. ej., de un «wolfianismo» consecuente. Sencillamente todas estas cosas ya no tenían sentido para la moderna devoción práctica y para una vida mejor. El hombre ilustrado no sentía en absoluto la «necesidad» espiritual de todo eso; al contrario, algunas de las verdades clásicas, como el pecado original, resultaban ahora molestas e incluso constituían un estorbo para una honrada aspiración moral¹⁴.

Por lo que se refiere a la evolución posterior en Alemania no podemos olvidar que, ya algunos años antes de que Jeremias publicase sus *Consideraciones sobre las más excelsas verdades de la religión* (1768) y Bahrtdt escribiera su *Dogmática Bíblica* (1769), en Francia había hablado más radical y profundamente otro pensador, Juan Jacobo Rousseau. Su vicario saboyano celebra entusiasmado la «douceur, pureté, sagesse, finesse, justice» de Jesús¹⁵ y ensalza su muerte como la «mort d'un Dieu»¹⁶, para quedarse luego atasca-

14. Véase K. BARTH, *Die protestantische Theologie*, 115-152.

15. J.J. ROUSSEAU, *Emile*, 379.

16. Ibid. 380.

do en un «escepticisme involontaire»¹⁷ al darse cuenta de las contradicciones del Evangelio, dando paso con ello a una religión natural aceptada no solamente por la razón, sino sentida con la conciencia o con el corazón bueno por naturaleza —, o bien a una «religion civile», necesaria para el Estado, y en todo caso sumamente minimalista y tolerante¹⁸.

En la Alemania protestante había ido imponiéndose entre tanto la *teología de la ilustración* y, por cierto, en unas proporciones tales que no habían sido posibles en la teología católica, ligada en forma muy diversa a los dogmas eclesiásticos. La teología ilustrada luchó con razón contra toda clase de obscurantismo dentro de la teología, de las prácticas devotas y de las acciones de la Iglesia. Pero su gran empresa quedó frecuentemente simplificada, desembocando en una religión al alcance de cualquiera, diáfananamente racional y natural, con un hálito de eudemonismo optimista; una religión edificada sobre la base de una conciencia innata de Dios, sobre una ley moral de origen natural, sobre la libertad de la voluntad, la inmortalidad y la dignidad del hombre, y encaminada a conseguir una buena moral, es decir, una moral que fomenta la nobleza humana. ¡El hombre por naturaleza bueno, y las virtudes morales como condición de la felicidad del individuo! ¡la religión, no tanto como servicio de Dios, cuanto como servicio a los hombres! ¡Frente a la exagerada conciencia de pecado en Lutero, el optimismo del gran siglo!; ¡revelación como complemento de la razón y cristianismo como la más ventajosa de todas las religiones! ¡Cristo o, mejor dicho, Jesús, sabio maestro de moral, trajo nueva y diáfananamente a la conciencia lo que la humanidad había sabido desde siempre: una vida humana natural y conforme a la razón! ¡Eh ahí! los grandes temas de la ilustración.

Esta teología, que iba produciendo cada vez mayor desasosiego entre los ortodoxos de todas las facciones, se respaldaba en el transcurso del creciente influjo del deísmo inglés, de Voltaire, de los enciclopedistas y de un nuevo sentido de la historia, así como en los movimientos religiosos o eclesiásticos nacionales y en la política eclesiástica del despotismo ilustrado de monarcas al estilo de Luis XIV,

17. Ibid. 380.

18. J.J. ROUSSEAU, cf. *Duc Contrat social*, 327-336.

Federico II y José II. La semilla que el nominalismo y el humanismo sembraron había germinado ahora. De nuevo se había alzado el grito de ¡vuelta a las fuentes! Primero sonó quedo, luego más fuerte, dirigiéndose no sólo contra los símbolos de fe de la era de la reforma, los cuales fueron despojados de su carácter mágico por obra de hombres como Gottlieb Jakob Planck, con ayuda de una concepción pragmática de la historia y de una cierta imagen ideal del cristianismo primitivo, sino también contra las sagradas Escrituras. Y lo mismo que el deseo de los humanistas de volver a entender la literatura en su sentido originario había conducido a la formación de una hermenéutica filológica, también se impuso en relación con esto la aspiración de los reformadores a entender otra vez la Biblia en su sentido literal de origen; con lo cual se llegó a la formación de una hermenéutica teológica. Los reformadores habían sostenido de manera rigurosamente dogmática la unidad de toda la Biblia, por lo que estuvieron siempre en disposición de poder interpretar los pasajes aislados en un sentido uniforme, partiendo del contexto universal bíblico. En cambio, la *exégesis ilustrada* pretendía ahora entender los textos desde y por sí mismos, sin intromisiones dogmáticas; pero de hecho se guiaba por el hilo conductor de una racionalidad entendida en el fondo bajo el prisma cartesiano. La crítica racionalista a la Biblia, preparada ya por Erasmo, Grocio y Hobbes, fundamentada por Spinoza con apoyo en el conocimiento matemático o en el que reina dentro de las ciencias naturales, y, finalmente, roborada por Bayle y Hume, empezó su marcha triunfal a lo largo y ancho de toda la teología protestante, aunque, en la mayoría de los casos, teniendo que vencer la resistencia del pueblo y de ciertos pastores que siguieron aferrados literalmente a la Biblia y a los escritos confesionales. El pietismo había tenido que aliarse frecuentemente con la ortodoxia. Lo cual no suponía mayores dificultades para la nueva ciencia. Ésta había encontrado una base bastante sólida para muchos de sus procedimientos en las recién fundadas filologías griega y semítica, en el estudio de los viejos códices, de las versiones, de la literatura judaica de la sinagoga, y en el pensamiento historicista que poco a poco iba invadiéndolo todo, e incluso en su propia racionalidad desmitificada. ¿Cómo iba a poder hacer frente a ello el sentido bíblico reaccionario y ahistórico de

los protestantes, con su inspiración verbal, o una exégesis católica que se había atascado en polémicas confesionales o en la mera cita e imitación de los Padres? (El genial Richard Simon, hacia 1700, combatido denodadamente por el poderoso Bossuet, no tuvo continuadores.)

La avalancha era imparable. Hasta la misma historia de Jesús tuvo que ser explicada por la razón, dando de lado a todo dogmatismo. Ahora no se trataba de una lucha contra la Iglesia, como había ocurrido en los siglos XVI y XVII; en el siglo del indiferentismo la discusión se cebaba en el mismo Jesús, en cuanto Cristo. Aquella vieja tendencia medieval dentro de la Iglesia proveniente del docetismo, la cual iba dirigida a una disolución doceta del Jesús histórico, había cambiado de signo. «La investigación histórica de la vida de Jesús no tenía sus raíces en un interés puramente histórico, sino que buscaba al Jesús de la historia como colaborador en la lucha libertadora contra el dogma. Y cuando cedió el pathos, buscó al Jesús de la historia, pero según era comprensible para aquella época»¹⁹.

El paso más decisivo en Alemania lo había dado Johann Salomon Semler, el más significativo de los «neólogos» y, como historiador científico, también el más doctrinario, con su obra *Tratado sobre la investigación libre del canon* (1771-75). No le habían faltado precursores, entre los que hay que contar en lo relativo a esta cuestión a los deístas ingleses, influjo que con demasiada frecuencia se ha ignorado. Éste, que fue el fundador de la historia moderna y antidogmática de la Iglesia y de los dogmas, pretende entender la Sagrada Escritura de forma igualmente antidogmática: lo que de hecho hay, para él, en la Biblia no es una unidad previa, sino una variedad de escritos y autores aislados. El viejo principio interpretativo de la reforma empleado en la hermenéutica, según el cual las partes han de interpretarse por el todo, es ampliado considerablemente por él y, de esta forma, prácticamente abolido. El contexto, opina Semler, dentro del cual ha de entenderse todo lo demás, no está formado por la totalidad de la Escritura tomada dog-

19. A. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede*, 4; sobre el desarrollo ulterior, cf. especialmente 13-48; y también E. GÜNTHER, *Entwicklung der Lehre von der Person Christi*, especialmente 119-126.

máticamente, sino por la totalidad de la historia entendida históricamente. Dicho de otro modo: La Sagrada Escritura queda reducida a una colección de fuentes históricas que sólo podrán ser entendidas correctamente si se toman, como todos los demás escritos, según las normas históricas; la hermenéutica filosófica y la teológica quedan absorbidas por una universal hermenéutica histórica que acaba de nacer.

Totalmente consecuente con este principio, Semler ataca también la autoridad del canon bíblico y la hasta entonces admitida identificación entre Escritura y revelación, así como la inspiración de los textos sagrados y la total equiparación a este respecto entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. El «canon» personal de Semler para purificar el canon escriturístico será éste: racionalidad ilustrada (valor para la acción moral) y cristianismo primitivo (= pura religión de razón), descartando todo el resto de lo sobrenatural o «positivo». Con esto acababa de ser introducida la diferencia entre «natural» y «positivo» que tan importante había de ser luego para Kant y Hegel. Pero Semler pudo eludir las consecuencias radicales de orden práctico acogiéndose a su distinción entre libre religión privada (= la auténtica esencia del cristianismo o la religión moral de la bienaventuranza) y religión pública, que es una religión eclesiástica garantizada por el Estado, la cual debe conservarse para el pueblo, a pesar de su baja calidad.

Pero por aquellos mismos tiempos de Semler hubo otra persona dispuesta a ir más lejos que él, la cual durante treinta años había estado trabajando en su obra *Escrito protector para los adoradores racionales de Dios*, un manuscrito de unas 4 000 páginas. Pero, prescindiendo de una primera parte, inofensiva para los coetáneos por seguir la línea de Wolff, la cual se titulaba *Las más excelsas verdades de la religión natural en 10 tratados* (1754), nuestro hombre calló obstinadamente a lo largo de toda su vida. Seis años después de su muerte, Gotthold Ephraim LESSING, el poderoso explorador espiritual entre los clásicos alemanes, publicaba los *Fragmentos de un innominado*. Aquí sí que se había trabajado en forma sistemática. El «innominado» era Hermann Samuel REIMARUS, un profesor muy respetable de lenguas orientales en Hamburgo. En razonamientos wolfianos y con instinto histórico, Reimarus expli-

caba la religión tradicional sin preocuparse lo más mínimo de la distinción hecha por Semler entre religión privada y pública. Así llegó a descubrir una serie de contradicciones en las fuentes, además de flaquezas humanas, demasiado humanas, en los apóstoles y en el mismo Jesús. ¿Se había acabado con esto para siempre el fenómeno de Cristo?

Todavía en una interesante *Vida de Jesús*, escrita en idioma pérsico en el siglo anterior al de Reimarus por un misionero de la India llamado Javier, sobrino del famoso San Francisco Javier, se había pintado ante los ojos del emperador mongol Akbar, del Indostán, sirviéndose de la táctica de las supresiones y de añadidos apócrifos, una imagen rutilante del Cristo divino, en la que se había borrado, por las buenas, todo lo que en el sentido humano pudiera resultar escandaloso. Ahora la «reducción» va a hacerla Reimarus, pero en un sentido inverso.

Ya en el fragmento titulado *Sobre los fines de Jesús y de sus apóstoles* (del que formaba parte otro fragmento anteriormente publicado por Lessing bajo el título de *Sobre la historia de la resurrección*), Reimarus muestra un olfato indiscutiblemente genial para los verdaderos problemas de la investigación evangélica. Ya por principio y siguiendo su astuto método, Reimarus había dejado fuera de su consideración histórica la doctrina apostólica contenida en las epístolas (cf. primera parte, § 3). Todo el evangelio de Jesús se reduce para él al siguiente mensaje: «¡Convertíos, pues el reino de los cielos está cerca!» (§ 4).

Con ello sabía perfectamente que había dado en el blanco de la verdadera buena nueva de Jesús. Una y otra vez insiste en que el catecismo de hoy ha de leerse teniendo ante la vista el evangelio. El mensaje bíblico ha de entenderse en su llaneza y simplicidad original. Con aquel «¡Convertíos!», Jesús estaba enseñando, contra los fariseos, la auténtica moral y sólo ésta (§ 5-7). Reimarus la ensalza sinceramente. Pero, a su juicio, en Jesús no se encuentra huella alguna de la revelación de nuevos misterios supraracionales (filicación divina en su verdadero sentido, Espíritu Santo, Trinidad, cf. § 8-18), y ni siquiera de la abolición de la ley ceremonial mosaica. El bautismo y la eucaristía no son ceremonias nuevas; y el mismo Jesús había rechazado expresamente la extensión del reino de Dios a los paganos (§ 19-28). Jesús no constituye el principio de una nueva religión, que es la cristiana, sino el final de la religión judía. Él pensaba en cosas muy distintas de la fundación de una nueva religión. Toda su moral de la conversión iba dirigida a un solo punto: «El reino de Dios está cercano.» Jesús describió por medio de parábolas ese reino, pero nunca lo explicó adecuadamente. Esto quiere decir que Jesús había tomado el concepto de «reino» del judaísmo contemporáneo, el cual lo entendía políti-

camente. Es decir, Jesús pretendía ser el libertador político de Israel y el Mesías de un reino de Dios intramundano. Esto terminó en un estruendoso fracaso y dio con él en la cruz (§ 29-30). Los discípulos de Jesús superaron a duras penas esta gran desilusión de su vida. En su desesperación echaron mano de la segunda forma de esperanza mesiánica que era cultivada en los círculos apocalípticos de entonces, de aquélla según la cual el Mesías había de aparecer dos veces: la una en forma de humillación (cambio de significado de la muerte de Jesús, la cual se convierte en muerte expiatoria de un redentor espiritual que libera del pecado), y la otra en el resplandor de su gloria (entre las nubes del cielo). El cristianismo primitivo, como una religión apocalíptica que espera el próximo final, acababa de nacer. Y todos los evangelios fueron escritos retrospectivamente, desde esa nueva visión (§ 31).

En la segunda parte Reimarus se pone a investigar en concreto los dos «esquemas» de la vida de Jesús: El original, político y mundano, del que en los evangelios sólo se encuentran algunas huellas (segunda parte, § 2-8), y el nuevo, el de los apóstoles, de contenido espiritual, que encubre casi por completo el inicial y que, a pesar de su éxito era profundamente increíble; pues, aun prescindiendo de los milagros y las profecías, que no demuestran nada para la razón, y de los hechos milagrosos de los apóstoles (§ 46-60), ante un análisis más detenido se derrumban también las dos principales columnas de la religión cristiana. En primer lugar, la *resurrección* no está demostrada y es con toda seguridad un engaño de los discípulos. Las profecías del Viejo Testamento a este respecto constituyen, por tanto, una *petitio principii*; y las contradicciones que se advierten en los testimonios del Nuevo Testamento son abrumadoras (§ 9-36). Y en segundo lugar, el *retorno* de Jesús, esperado para pronto, no tuvo lugar. Reimarus, que por lo general adopta un tono informativo y seco, no puede en este momento disimular su triunfo. Se da cuenta perfectamente de que con esto está abordando un problema que desde los tiempos del cristianismo primitivo no había sido tomado en serio (si bien estaba ya presente en los deístas ingleses): el del retraso de la parusía. El derrama todo su sarcasmo sobre los procedimientos de consolación que emplean los apóstoles para paliar este retraso (tales como, por ejemplo, decir: para Dios mil años son como un día; según esto, hemos esperado hasta la fecha algo más de día y medio, y hasta que termine un año divino en total tendremos que esperar solamente 365.000 años humanos (§ 37-45).

Teólogos y estudiosos en Alemania abrieron los ojos llenos de estupor y se dieron cuenta hasta qué extremo se había hecho problemático el mensaje cristiano. En Francia ya había producido un «schock» parecido, unos años antes, el «símbolo de la fe» del vicario saboyano de Rousseau. Mientras los unos se alegraban y ejercitaban la burla, los otros protestaban indignados y clamaban por la defensa o por la censura. Los predicadores no sabían qué hacer.

y algunos estudiantes de teología cambiaron de profesión. Sencillamente, no se estaba preparado para el impacto; nadie estaba suficientemente bien armado para poder hacer frente a una objeción tan radical contra la revelación cristiana, que por primera vez había sido elaborada por los procedimientos de la ciencia histórica y exegética, y apuntalada con los postulados de una «religión natural» de la razón. Y resultó verdaderamente paradójico que fuera precisamente un teólogo que se hallaba en la misma línea mental de Reimarus quien se levantó contra él y organizó el contraataque general. Se trataba de Semler.

Ya en aquel entonces produjo sensación este gesto de Semler. A pesar de su idea sobre la «religión privada», defendió valerosamente la religión de la Iglesia, sometido a estrecho cerco por las armas de Reimarus. En su *Contestación a los Fragmentos de un innominado*, Semler fue rebatiendo frase por frase las afirmaciones del difunto Reimarus. No era difícil demostrar que aquel escrito deísta y belicoso de Reimarus estaba lleno de absurdos intrínsecos y que contenía errores abundantes en casos concretos. Fue hostigándole detalle a detalle hasta que lo dejó casi completamente aniquilado. Pero el triunfo de Semler fue una victoria pírrica. En los años posteriores, el gran historiador Semler había perdido la fe en su propia ciencia de la historia. La gran tragedia de este teólogo, perteneciente al grupo de los neólogos, que no quiso seguir hasta el final el camino emprendido, apareció más tarde, al final de sus días, cuando, volviendo la espalda a toda teología, no quiso dedicarse a otra cosa que a la historia natural, incluso a la teosofía y a la alquimia y por fin a la fabricación de oro falso y a cosas por el estilo.

Lessing, que también es atacado por Semler al final de su contestación como el inocentemente culpable provocador de todo el incendio (*Sobre los fines del Sr. Lessing y su innominado. Un par de fragmentos de un innominado sacados de mi biblioteca*. Publicados por A-Z), sale desde luego mejor parado de toda esta escaramuza. Y no sólo porque este gran polemista, quizá el más grande que tuvo la literatura clásica alemana (no se olvide que su maestro fue Voltaire), era infinitamente superior en el arte de la polémica a oponentes de la categoría de un Goeze, pastor preboste de Ham-

burgo, que por cierto se hizo famoso a raíz de su polémica con Lessing, sino también porque Lessing, que siempre había sido un partidario de la ilustración, pero que ya la había superado ampliamente, detectaba instintivamente los puntos neurálgicos de la controversia. Con su publicación de los fragmentos de Reimarus y la discusión que había de seguir había querido sacudir en forma provocativa a los teólogos y prestar además un servicio a la Iglesia. «A fin de cuentas», escribía a Goeze, «lo que yo quiero es que no me chille usted como si fuera una persona que no tenga tan buenas intenciones respecto de la Iglesia luterana como las pueda tener usted mismo»²⁰.

Lessing no se identificó en modo alguno con Reimarus. Éste dice: La resurrección de Cristo no es digna de fe porque los relatos de los evangelistas sobre ella se contradicen. Contra esto afirman los ortodoxos: La resurrección de Cristo es digna de crédito porque los relatos de los evangelistas sobre ella no se contradicen. Y Lessing sostiene contra uno y otros: La resurrección de Cristo merece creerse, aunque los relatos de los evangelistas se contradicen²¹.

El problema para Lessing es el siguiente: En el tiempo de Cristo había «argumentos del espíritu y de la fuerza»; pero ¿cómo puede serme asequible hoy a mí la verdad cristiana, cuando ya no dispongo de los «argumentos del espíritu y de la fuerza», sino solamente de relatos sobre ellos? ¿Cómo voy a poder saltar el «cenagoso y ancho foso» para pasar de la verdad contingente de la historia a la verdad necesaria de la razón?²². Lessing niega, poniéndose del lado de Reimarus y en contra de la ortodoxia, que la doctrina de la inspiración (*theopneustia*) sea un «teologúmeno», pues la Escritura contiene evidentemente contradicciones y errores. Lessing niega a la vez, en contra de la ortodoxia y de Reimarus, la validez de las pruebas históricas para la verdad cristiana, pues «no se debería colgar toda una eternidad del hilo de una araña»²³. ¿Acaso quiere Lessing ponerse radicalmente de parte de la fe? Al contrario, todo su interés está en que la revelación sea entendida por la razón, partiendo de su misma verdad intrínseca; entonces huelgan todos los argumentos históricos. La religión no es verdadera porque la enseñaran los apóstoles y los evangelistas; sino que éstos la enseñaron porque ella es verdadera²⁴. Con esto queda dicho que la revelación está abocada a una rectificación fundamental. Según el último escrito de Lessing, titulado *La educación del género humano*²⁵,

20. G.E. LESSING, *Eine Parabel*, Werke VI, 273.

21. G.E. LESSING, *Eine Duplik*, Werke VI, 200-203.

22. G.E. LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, Werke VI, 189-194.

23. G.E. LESSING, *Eine Duplik*, Werke VI, 202-210.

24. Cf. G.E. LESSING, sobre todo *Axiomata* IX-X, Werke VI, 294-305.

25. G.E. Lessing, Werke VI, 415-434.

del que parece que él fue algo más que simple editor, al desprendernos de aquella revelación que nos trajo Cristo, «el mejor pedagogo» (§ 53) y el «primer maestro práctico y fidedigno de la inmortalidad del alma» (§ 58-60), tenemos que esperar «la ilustración total» (§ 80-84), «la era de la consumación» (§ 85) «los tiempos de un nuevo y eterno Evangelio» (§ 86), «la era tercera» (§ 89). La última frase de esta obra dice: «¿Y qué voy yo a echar de menos? ¿Acaso no es mía toda la eternidad?» (§ 100).

Un año después moría Lessing; y en el mismo año aparecía un libro que más tarde habría de ser considerado como el principio de una nueva época: *La Crítica de la razón pura*, de Emmanuel Kant (1781). Pero hubo otros pensadores que siguieron la senda de Reimarus; por ejemplo, Karl Friedrich Bahrdt, cuyas *Cartas sobre la Biblia en estilo popular* (1782) saludaban en Jesús al gran ilustrador y exponente de una orden secreta, y Karl Heinrich Venturini, con su *Historia natural del gran profeta de Nazaret* (Belén-Copenhague, 1800-1802), de ¡2700 páginas!

Cierto que estas obras eran novelas sobre Cristo, y que la teoría de Reimarus no habría de desarrollar toda su virtualidad hasta el siglo XIX. Pero los apologistas de lo sobrenatural ya no podían parar la marcha de la evolución. Se habían situado demasiado en el terreno de sus enemigos y comprometido en demasía con la ilustración, según puede deducirse del título de la obra de Franz Volkmar Reinhardt: *Intento sobre el plan que había elaborado el fundador de la religión cristiana para mayor bien de la humanidad* (1781). Reinhardt da por supuesta la divinidad de Cristo; pero su *Vida de Jesús* tiene como objetivo esta única conclusión: «El fundador del cristianismo ha de ser considerado como un maestro extraordinario y divino». Y su opinión es: «No se puede respetar más escrupulosamente y cuidar con más mimo los derechos de la razón humana de lo que lo hizo Jesús»²⁶.

De esta forma el ciclo de la revolución del pensamiento quedaba casi cerrado: la Sagrada Escritura y con ella los dogmas habían pasado a ser documentos históricamente contingentes de una época; la inspiración divina se había convertido en racionalidad humana, el evangelio en una doctrina general sobre la naturaleza y la moral, y el hombre-Dios, Jesucristo, en el maestro de la sabiduría llamado

26. Citado por A. SCHWEITZER, 32-35.

Jesús de Nazareth; aunque también esto último habría de ser puesto en duda poco después. La reflexión sobre un cristianismo primitivo frecuentemente desconocido y la exégesis histórico-crítica, la falta de comprensión para la evolución de la doctrina de la Iglesia y para la naciente historia de la religión, el librepensamiento anglo-francés, el sistema de Wolff rebajado al rango de una filosofía popular, la nueva aparición de viejas herejías y las mecanicistas ciencias naturales, el pragmatismo y el indiferentismo dentro de la teología, junto con un apenas discutible descenso en la vitalidad de la devoción popular...; todas estas causas y otras habían consumado aquello que estaba cimentado desde siglos y que había ido desarrollándose por fases y estratos diversos, a saber: la rebelión de la razón contra la fe, de la historia contra el dogma, de la filosofía contra la teología, de la naturaleza contra la gracia, del derecho de la naturaleza contra el sermón de la montaña. Concretamente, el hecho de que Dios queda alejado del mundo y éste es arrancado de los misterios divinos, la separación de las dos naturalezas, la eliminación del Dios-hombre.

Pero digámoslo una vez más con toda claridad: No se trata aquí de difamar lo que había de positivo en esta evolución negativa. Pues, realmente, ¿cómo vamos a calificar de negativo todo lo que sucedió? Recordemos algo de todo eso: la maduración y la autonomía — producidas no en último lugar por el valioso espíritu medieval — de los Estados, de las ciencias y de los distintos ámbitos de la vida; la reflexión del hombre sobre sí mismo y sobre su mundo; la implantación de los derechos individuales del hombre y de la tolerancia; la formación de la personalidad y la cultura de la personalidad; la marcha victoriosa de la razón contra todo género de obscurantismo y de inercia espiritual; el triunfo de la filosofía de las matemáticas, de las ciencias naturales, de la economía nacional y de su alianza con la técnica; el entusiasmo de la libertad y de un arte plétórico de mundana alegría; todo el optimismo de la edad moderna; incluso las «luces» de la ilustración (¡notémoslo bien!: frente a los diversos sistemas de terror y a toda clase de absolutismos, frente a las supersticiones, a los procesos de brujas, a los tormentos, al vasallaje de los labriegos y a toda suerte de arbitrariedades del *ancien regime*, la mayor parte de los representantes

de la ilustración alemana eran hombres de honor y éticamente serios); y, por fin, la exégesis histórico-crítica, cuyos perennes resultados, sobre todo en lo relativo a la auténtica historicidad del hombre Jesús, al contexto histórico y al complejo desarrollo de las fuentes, a la postre son utilizados con toda naturalidad por ambas confesiones. ¿Hay alguien que honradamente pueda desear que todo eso no hubiera sucedido? El lema: «progreso de la edad moderna», no pierde su fuerza en virtud de aquel otro: «ocaso de occidente»; y, por otra parte, sabemos que la idea de una «cristiana» edad media es más que problemática. Tenemos muy buenas razones para preguntarse si en la historia de la edad moderna, y quizá precisamente en ese proceso hacia el humanismo, no se trata de una realización — inicialmente ambivalente, pero ahora inequívoca — de exigencias del mensaje cristiano. Mientras para unos el camino condujo desde la cristología clásica a través de la cristología deísta hasta una cristología atea, para otros el nuevo sentido histórico y humanitario ha creado los presupuestos necesarios en orden a una cristología nueva y de mayores dimensiones. Aún continúa sin decidir la batalla en torno a la cristología que está en curso desde la edad moderna. Y fue precisamente en el transcurso de la ilustración cuando penetró en las conciencias y quedó formulado como problema.

Aludimos al transcurso de la ilustración por una razón bien concreta: en ese tiempo acaeció el nacimiento de Hegel. Y vale la pena que persigamos los 50 años de historia que ahora van a deslizarse, desde 1781: muerte de Lessing y aparición de la *Crítica de la razón pura* de Kant, hasta 1831-1832: muerte de Hegel y de Goethe. Nos encontramos en ese período ante un ritmo evolutivo y una plenitud de problemática que apenas tienen par en la anterior historia del pensamiento (quizá ni siquiera en la igualmente apiñada historia de la filosofía griega). Vamos a contemplar esos años con la lupa del tiempo enfocada desde una vida singular, desde la de Hegel²⁷. ¿Y por qué precisamente desde Hegel?

27. Acerca de la *biografía* de Hegel en general, cf. sobre todo: *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (= H., editados por J. Hoffmeister); *Briefe von und an Hegel*: xxvii, 1265: Stuttgart-Tübinga-Berna-Francfort-Jena-Bamberg; xxvii, 267-430 y xxviii, 1-144: Nuremberg; xxviii, 145-200: Heidelberg; xxvii, 201-368; xxix, 1-356: Berlín; xxx, 3-35: suplementos y adiciones. Además, la clásica biografía «ortodoxa» de K. ROSENKRANZ (1844) y la exposición, orientada más políticamente, de su contrincante crítico y liberal R. HAYM, que completa y

1. Porque Hegel conduce al idealismo alemán y, en cierto sentido, toda la filosofía moderna a su perfección sistemática, de modo que Karl Barth dice acertadamente. «... lo sorprendente no es que Hegel considerase haber llevado la filosofía a su consumación y a su final; lo extraño es que los hechos no vinieran a darle la razón... ¿Cómo se explica que Hegel no fuera para el mundo protestante algo parecido a lo que Tomás de Aquino había sido para el católico?»²⁸. No vamos a discutir aquí si en otro sentido no habrá sido más bien Schelling el cenit del idealismo. En cualquier caso coincide con las intenciones de nuestro trabajo el hecho de que sobre todo el Schelling teológico de los años maduros, el de las obras *Weltalter* y *Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, esté consiguiendo creciente atención en los últimos tiempos²⁹.

2. A pesar de las luchas de gigantes y de las mordientes ironías sobre el pretendido «proceso de putrefacción del Espíritu absoluto», la influencia de Hegel, hoy como ayer, es inmensa. En primer término y sobre todo por lo que calladamente se ha tomado de él en todas partes: «Apenas se encontrará hoy un pensamiento teórico de cierta importancia que, interprete con objetividad la experiencia de la conciencia, y no sólo de la conciencia sino también del hombre corporal, y, sin embargo, no se haya alimentado de filosofía hegeliana»³⁰, dice Th. Adorno.

Pero Hegel también influye directamente a través de los «renacimientos hegelianos», más o menos críticos, que a cierta distancia se van sucediendo periódicamente³¹. A este respecto debemos citar: en Inglaterra a J.H. Stirling, E. Caird, F.H. Bradley, B. Bosanquet, W. Wallace, J. McTaggart; en Italia, a los antiguos partidarios de la filosofía hegeliana A. Vera y B. Spaventa, y más recientemente, a B. Croce, G. Gentile y E. De Negri; en el área de la lengua francesa, a J. Wahl, J. Hyppolite, A. Kojève, H. Niel,

corrige la anterior (1857), y al que Rosenkranz contestó en 1858 (y volvió a contestar otra vez en 1870). Abundante material biográfico nos ofrecen, junto a la aportación de K. FISCHER, sobre todo las investigaciones realizadas sobre la juventud de Hegel (cf. la bibliografía en el cap. I, 1). Sobre cada una de las épocas concretas, cf. los datos especiales en los diversos capítulos; sobre la crítica hecha a Hegel, véanse los datos del cap. VIII, 1.

28. K. BARTH, *Die protestantische Theologie*, 343.

29. Cf. sobre todo las obras de W. SCHULZ, H. FUHRMANS, W. KASPER y K. HEMMERLE.

30. TH. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, 14.

31. Cf. sobre esto las actas de los Congresos en torno a Hegel.

así como los trabajos sobre Hegel de G. Fessard, A. Peperzak, A. Chappelle, C. Bruaire, R. Vancourt; en Holanda en primer lugar a G.J.P.J. Bolland y luego a B. Wigersma y R.F. Beerling.

Y dejando a un lado el influjo hegeliano que llegó hasta Sudamérica y Extremo Oriente, veamos la situación en Alemania. De donde proceden los más destacados servicios a la comprensión de Hegel es de las ediciones de sus obras a cargo de G. Lasson, J. Hoffmeister, H. Glockner, H. Nohl, y de las introducciones a la historia de la juventud de Hegel escritas por W. Dilthey, Th. Häring y otros más. También hemos de referirnos a las nuevas interpretaciones a cargo de R. Kroner, N. Hartmann, Th. Litt y I. Iljins, así como a la introducción de Fr. Heer; y por fin, a las discusiones de signo positivo que tuvieron lugar entre los teólogos protestantes del primer tercio de nuestro siglo (F. Brunstäd, K. Leese, E. Hirsch, K. Nadler, y más tarde, siguiendo la misma línea, J. Flüge y E. Schmidt; así como Barth en el campo de la teología dialéctica); y entre los teólogos o filósofos católicos (E. Przywara, Th. Steinbüchel, C. Nink, J. Möller, E. Coreth, W. Kern, P. Henrici y J. Splett); y, en cuanto a los teólogos protestantes de última hora, recordemos a G. Rohrmoser, H. Schmidt, W.D. March y T. Koch. Después de un período de subjetivismo neokantiano, enemigo de la metafísica, siguiendo las huellas de la fenomenología de Husserl se llegó poco a poco a una «vuelta al objeto», un «retorno al realismo», y con ello a una «vuelta a la metafísica, a la ontología». Este movimiento espiritual trajo también una manifiesta «vuelta a Hegel», la cual comenzó particularmente sobre los años treinta en Alemania. Los promotores de esta vuelta resaltan concordemente, ya no a un Hegel puramente idealista, sino el carácter realista, empírico, próximo a la realidad y por añadidura metafísico y ontológico de la filosofía hegeliana³². En la discusión de los últimos tiempos adquirió particular relieve el conjunto de problemas relativos a la religión y la sociedad. La importancia de Hegel para nuestro tiempo está atestiguada por dos asociaciones internacionales científicas (la Sociedad Internacional Hegel y la Unión Internacional Hegeliana), por los congresos periódicamente fijos que se celebran

32. Cf. sobre esto E. CORETH, *Das dialektische Sein*, 7-12.

sobre temas hegelianos y, sobre todo, por el extraordinario número de publicaciones dedicadas a él³³.

3. Sus mismos enemigos han contribuido a acrecentar su influencia. Los grandes antihegelianos estaban casi siempre nutriéndose del mismo Hegel; así Kierkegaard y Marx. Aunque después de su muerte Hegel fue depuesto del trono por manos del liberalismo y de la ciencia inductiva, sin embargo, se apoyaron en él la monarquía y la revolución, el relativismo y el historicismo, el nacionalismo y el totalitarismo, Taine y Renán, los paneslavistas y el anarquista Bakunin, las escuelas de Tubinga, tanto la protestante como la católica, y el materialismo dialéctico con su comunismo mundial. En la Gran Enciclopedia Soviética leemos estas significativas expresiones dentro del artículo titulado «Hegel»: «En todo esto, bajo el ropaje místico del hegelianismo había un núcleo de profunda verdad (Lenin): la dialéctica como “álgebra de la Revolución”»³⁴. Una parte de los más significativos intérpretes de Hegel en la hora actual proceden directamente del campo del materialismo dialéctico: E. Bloch, G. Lukács, W.R. Beyer y R. Garaudy, así como los nuevos intérpretes de los escritos del joven Hegel en el área italiana; y otro grupo de tributarios del hegelianismo, como H. Marcuse y H. Lefebvre, van encaminados hacia el materialismo dialéctico.

Frente a todo este complejo de posturas en torno a Hegel, el aspecto real que motiva nuestro trabajo es el siguiente: sin que muchos se hayan dado cuenta de ello, en Hegel alcanza un dramático punto cumbre la discusión acerca de Cristo, junto con la pregunta acerca de Dios. Partiendo de la ilustración y de la imagen que ésta había acuñado de Jesús, Hegel encontró más tarde en una forma plena al Hombre-Dios, a Cristo. Y llegado a este punto, Hegel no era un ser capaz de seguir caminando sin escrutar las esencias de lo que acababa de elaborar. Con su mente genial se tortura por desentrañar las implicaciones que para Dios y para la humanización del hombre tiene la encarnación divina. Desde Cristo volvió a pensar su sistema, ¿o fue quizás al revés?³⁵.

33. W. KERN, en un excelente informe sobre la literatura perteneciente al período comprendido entre los años 1958-1960 menciona 75 (!) libros; y entre los años 1961-1965 habla de más de 200 títulos, que se hallan recogidos en el Vol. 4 de «Hegel-Studien» (1967).

34. E. CORETH, 16, 17.

35. *Exposiciones generales* de la filosofía de Hegel: Prescindiendo aquí de introducciones

Pero ¡basta ya de introducciones! El cuestionario abierto rebose de preguntas y de temas. Los cuchillos, siguiendo un símil del mismo Hegel, están suficientemente afilados; es hora de empezar a cortar, es decir, de entrar en materia.

en las obras de historia de la filosofía (recientemente F. COPLESTON, J. CHEVALIER), hemos de reseñar por su importancia fundamental las obras sistemáticas de K. ROSENKRANZ, *Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems* (1840) y *Hegels als Deutscher Nationalphilosoph* (1870), así como, en el terreno crítico, la exposición del teólogo F.A. STAUDENMAIER, proveniente de la primera época. Luego, pasado un largo período de desinterés por Hegel, la exposición general de la filosofía hegeliana de KUNO FISCHER, que es hasta ahora la más amplia, y en la que se recoge la investigación del siglo XIX.

Después de la primera guerra mundial siguieron a esta obra de Fischer, dentro ya del «renacimiento» de Hegel, tres obras importantes sobre él: las de R. KRONER, N. HARTMANN y H. GLOCKNER (editor, éste último, de la edición jubilar). También son importantes para nuestro tema las exposiciones procedentes de la misma época a cargo de J. WAHL, H. MARCUSE, TH. STEINBÜCHEL y W. SCHULTZ.

Para la época posterior a la segunda guerra mundial son importantes: desde el punto de vista de una crítica teológica, en primer lugar K. BARTH y E. HIRSCH; en el aspecto de la historia del liberalismo, TH. LITT; desde el punto de vista marxista, E. BLOCH y la introducción al pensamiento y a la teología de Hegel, de I. ILJIN, que es, con ventaja sobre todas las demás, la más profunda que existe (aparecida ya en edición rusa en el año 1916).

Entre las introducciones más recientes, junto a trabajos introductorios de menor importancia (P. TOUILLEUX, E. WEIL, G.A. VAN DEN BERG VAN EYSINGA, T.I. OISERMANN, A. MARIETTI), destacan: W.T. STAGE (nueva edición), J.N. FINDLAY, R. HEISS, R. GARAUDY, W. KAUFMANN, G.R.G. MURE (popular G.E. MÜLLER). Cf. también los artículos enciclopédicos de W. ANZ (EKL), W. WIELAND (RGG) y W. KERN (LThK).

Acercas de la *problemática filosófico-religiosa* hay que mencionar, si prescindimos de los trabajos sobre los escritos de juventud, sobre las pruebas de la existencia de Dios en Hegel y sobre las discusiones del idealismo alemán con el cristianismo (cf. los capítulos posteriores), entre las más recientes publicaciones: C. HÖTSCHEL, H. NIEL, G. DULKEIT, J. MÖLLER, E. SCHMIDT, J. FLÜGGE, F. HEER, T. KOCH. En torno a la *problemática trinitaria*, después de J. HESSEN, recientemente J. SPLETT. Sobre la *problemática religiosa, política y social*: G. ROHRMOSER, H. SCHMIDT, W.D. MARSCH. Sobre la *Cristología del joven Hegel*: J.W. SCHMIDT-JAPING. Sobre cada una de las obras de Hegel, las publicadas y las no publicadas, cf. la *literatura especial* de los capítulos correspondientes. A pesar de los trabajos de distinta índole que se han realizado a manera de ensayo hay que dar la razón a P. HENRICI cuando afirma que «es de lamentar que hasta la fecha todavía no poseamos un trabajo definitivo sobre la cristología de Hegel» (*Hegel und die Theologie*, 729).

I

EL CRISTO OLVIDADO

«Venga a nosotros tu reino y que no nos encuentre con los brazos cruzados»¹.

1. LA RELIGIÓN DE UN «ILUSTRADO»

El joven Hegel no tuvo en mucho a Jesucristo². ¿O no lo manifestó? Pero ahora, a 200 años de distancia, ¿cómo va ser posible penetrar en el corazón de un muchacho de entonces? Las fuentes

2. Respecto a la *juventud de Hegel* nos apoyamos, sobre todo, en los *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (= H), publicados por J. HOFFMEISTER, así como en la edición de H. NOHL, *Hegels Theologische Jugendschriften* (= N). Para la cronología en relación con la nueva edición de los escritos completos de juventud, cf. G. SCHÜLER 111-159 (tabla página 127-133).

En el siglo XIX se estaba interesado por el Hegel de los años jóvenes, pero únicamente en el sentido biográfico, y se insistía en la continuidad con relación a sus escritos posteriores: así K. ROSENKRANZ, R. HAYM y todavía K. FISCHER, el cual reunió y terminó las investigaciones realizadas en el siglo XIX (en Italia, cf. el *Saggio*, de B. Croce, 1907).

La obra de W. DILTHEY, *Jugendgeschichte Hegels* abrió un nuevo período, en el sentido de que analizó detalladamente los escritos teológicos de la juventud, hasta entonces relegados al olvido, los cuales luego fueron publicados por NOHL, discípulo de Dilthey, bajo el discutible título de *Theologische Jugendschriften*. Dilthey, después de haber constatado en Hegel un período kantiano, descubrió en él un «panteísmo místico», de forma que con ello destacaba sobre manera la discontinuidad con relación a los escritos posteriores (sobre la línea de Dilthey se mueven también J. WAHL y G. DELLA VOLPE). Esta interpretación unilateralmente teológica del joven Hegel fue corregida y completada ya por F. ROSENZWEIG, en *Untersuchung über Hegel und den Staat*, que destacó los componentes políticos en Hegel (cf. la importante investigación de J. RITTER sobre *Hegel und Die Französische Revolution*. Este componente político después fue analizado rigurosamente (y en muchos sentidos parcialmente) por intérpretes del campo marxista (sobre todo): G. LUKÁCS, E. DE NEGRI, A. NEGRI, A. MASSOLO, M. ROSSI. En el ala de «izquierdas» algunos dan una interpretación izquierdista a Hegel y así lo miran con benevolencia (por ejemplo, Lukács, Massolo, Negri), mientras otros le dan una interpretación derechista, con la consiguiente postura antihegeliana (así, por ejemplo, Della Volpe, con sus discípulos L. Coletti y N. Merker, y también Rossi).

Mientras que los espíritus rectores del renacimiento de Hegel estaban orientados sistemáticamente y no se ocuparon en absoluto de los escritos de juventud (R. KRONER destaca la evolución históricamente necesaria que va de Kant a Fichte, Schelling y Hegel; N. HARTMANN resalta los elementos románticos e irracionales), o sólo se ocuparon de ellos tardía y condicionalmente (GLOCKNER en su 2.º vol.); en cambio el minucioso histórico-genético de TH. HAERING trajo la primera panorámica completa sobre la personalidad y obra del joven Hegel, donde se corregían radicalmente las conclusiones sacadas por Dilthey y se

1. Hegel a Schelling 1795, XXVII, 18.

informativas apenas manan. De lo único que disponemos es de relatos generales, de ciertos extractos de sus años de escolar, de pequeños trabajos sin gran importancia, de un poco expresivo diario del estudiante de bachiller, con año y medio de extensión, y todavía con abundantes interrupciones. Mas ¿qué es todo esto para 18 años de vida humana?

Dada pues la escasez de datos podemos equivocarnos, pero nos sigue dando la sensación de que el joven Hegel no tuvo en mucho a Cristo. No quiere esto decir que Hegel no fuera eso que se ha venido en llamar «un buen cristiano». Hegel fue un muchacho serio, a carta cabal, un escolar ejemplar, «siempre mimado de sus padres», «porque», como nos relata su hermana Cristina (cf. H. 394), «era el primogénito y además muy aplicado». Era frecuentemente el primero de la clase, y por eso el director de la escuela en cierta ocasión le dio el encargo de «recordar a nuestros compañeros que no debían mezclarse con las miserables asociaciones de juegos y con sociedades por el estilo» (a continuación están cuidadosamente anotados los nombres de los compañeros que pertenecían a una tal «asociación de alanos», H. 8). Y en su alocución solemne, con ocasión de su despedida del instituto, Hegel asegura a sus condiscípulos que, «si bien para el pasado es demasiado tarde, para el futuro nos damos cuenta ya desde ahora de las fatales consecuencias que ha de tener el haber desoído las advertencias de nuestros profesores y superiores; esto es una verdad de la que, según vayamos acumulando experiencias y nuestros conocimientos adquieran mayor profundidad, iremos convenciéndonos cada vez más» (H 53).

Hegel era, pues, una buena persona; iba a la iglesia y trataba

ponía de manifiesto con lujo de detalles la continuidad con los escritos posteriores. El trabajo de Haering fue confirmado por G. ASPELIN y J. HYPPOLITE; no pudo ser refutado ni por H. WACKER ni por J. SCHWARZ, por el contrario, quedó roborado documentalmente por J. HOFFMEISTER (especialmente por medio del voluminoso aparato de notas en H); y, por fin, recibió una notable ampliación y precisión en lo relativo a la época de Stuttgart y Tübinga por obra de C. LACORTE.

Respecto a la problemática religioso-filosófica de los escritos de juventud son importantes, entre las más recientes publicaciones, las de P. ASVELD, A.T.B. PEPPERZAK, K. WOLF, G. ROHRMOSER, H. SCHMIDT, H.J. KRÜGER; ...en lo relativo a la doctrina de la Trinidad en los escritos de juventud destaca J. SPLETT; y en lo referente a la cristología descuella J.W. SCHMIDT-JAPING y W.-D. MARSCH.

Sobre el clima y ambiente cultural especialmente en Tübinga cf. además los trabajos de J. KLAIBER, W. BETZENDÖRFER, E. STAIGER, R. SCHNEIDER, E. MÜLLER, W. AXMANN.

con los pastores; dice su hermana Cristina (H 392) que «en el cursillo preparatorio para la confirmación, el confesor, que más tarde fue el prelado Griesinger, estaba extraordinariamente satisfecho de sus conocimientos en materia de religión». Leía la Biblia y escuchaba los sermones, incluso, más de una vez, algún sermón católico «quae mihi ita placuit, ut saepius hanc concionem adire statuerim» (H 21). Su ambiente y su educación fueron un protestantismo de buena ley. El patriarca de la familia, menestral en la fundición de vasijas metálicas, se había trasladado «de Carintia a Suabia como emigrante por causa de sus convicciones religiosas protestantes»³; y el párroco Hegel, que fue quien bautizó a Schiller, había sido uno de tantos pastores pertenecientes a la estirpe de los Hegel. Lógicamente, el joven Georg Wilhelm Friedrich, nuestro Hegel, hijo de un funcionario de mediano rango al servicio del reino de Württemberg, ¿no iba a dedicarse también a la profesión de pastor y teólogo?

Para esto estaba destinado. Pero lo cierto es que a pesar de todo ese «trasiego» cristiano, cosa natural cuando se vive en un clima de cristianismo, se echa de menos en el joven todo celo religioso, no un ánimo piadoso (y la ahí enraizada «sublime sensación» que suele experimentarse al tocar a muertos y al son de los trombones, H. 16), pero sí toda serena emoción religiosa. No hay que pedir demasiado a un chico de bachiller, ni hay que tomarle a mal que en un día de fiesta «en lugar de ir a la iglesia... se fuera a dar un paseo por el Bopser Wald» (H 9), o que en un sermón de la confesión de Augsburgo (pues, luego... «empezó el sermón») lo único que considerase digno de reseñar en sus apuntes fuera el aumento de sus «conocimientos históricos» con nuevos datos referentes a las fechas (H 6s). Tampoco se le tome a mal que él (como Schopenhauer, quien lo prefería a la *Iliada*) se ensimismara en la lectura del libro *Sophiens Reise von Memel nach Sachsen* (6 volúmenes y unas 4000 páginas, «uno de los mamotretos más pobres y aburridos de nuestra literatura de entonces»⁴, H 39), y que entre las obras de Shakespeare la que más le llamaba la atención fuera *Las alegres comadres de Windsor* (H 392). Todo esto tiene su explica-

3. K. ROSENKRANZ, 3.

4. K. FISCHER, 9.

ción y no hay que darle demasiada importancia. Pero en cambio hay algo que sí la tiene y que debería poder encontrarse en un bachiller que aspira a ser teólogo, sobre todo cuando se da una evolución en línea recta y continua como en Hegel, a saber: una relación viva al mensaje cristiano y sobre todo a la persona de Cristo. Nada de eso se encuentra en los mencionados escritos, que arrancan de la más temprana juventud.

Pero ¿debe esto sorprendernos realmente? ¿Cómo iba a prender fácilmente la chispa cristiana bajo la capa de hielo de la ilustración? No nos precipitamos a poner etiquetas si decimos: Hegel en su tiempo de bachillerato, a pesar de sus acentuaciones propias, compartía decididamente el espíritu de la ilustración.

En el artículo del *Lexikon* de 1827, que indirectamente tiene sus fuentes en el mismo Hegel, se dice que, «en cuanto a los principios, la formación de Hegel fue la propia de la ilustración y, por lo que se refiere a sus materias de estudio, estaba bajo el signo de la antigüedad clásica» (H 395s). Hegel, en su diario compuesto en gran parte *latino idiomate*, documento más bien corto y con cantidad de días en que él no escribió nada (véase H 6-41), mostrando un interés universal habla de Sócrates y de la historia de Roma, de la órbita solar y de ajedrez, de geometría, música y religión, de las lenguas clásicas y de apuntes, de partos y de comer cerezas, de conciertos y de visitas a la biblioteca. Son sus lecturas preferidas las tragedias griegas, y sus asignaturas predilectas en el grado superior de bachillerato la física y la botánica (H 393). Sus apuntes, más amplios y más cuidadosamente catalogados (véase los ejemplos en H 54-166 y 398-400) se refieren a la filosofía y a la historia de la literatura (Sófocles, sobre todo, entre los autores de la antigüedad), a la estética (Lessing, Wieland, Klopstock, el *Fiesko* de Schiller; aunque faltan alusiones a los dramas aparecidos por entonces y que habían hecho época, como *Emilia Galotti*, *Natán el Sabio*, *Götz von Berlichingen*, *Ifigenia*, *Egmont* y *Los ladrones*), y, por fin, a descripciones de viajes, y a fisiognomía, aritmética, geometría y matemáticas aplicadas, psicología, moral, pedagogía, historia de la filosofía y teología. Pero a pesar de tanta aplicación, Hegel no se nos presenta como un genio precoz, sino más bien como un alumno ejemplar de extraña madurez, como un computador de una escrupulosidad casi pedante; por lo demás tenía un carácter agradable y se llevaba bien con todos sus compañeros.

El tiempo pasado en Stuttgart fue para Hegel una época de tranquila acumulación de cosas, en una forma ciertamente fragmentaria y a veces inconexa, pero, sin embargo, no carente de interna

unidad y de dirección hacia una meta. Su amplio campo de conocimientos, que iba mucho más allá de lo exigido en la escuela, a pesar de su enorme variedad estaba centrado en los fenómenos psicológicos y, sobre todo, en los históricos y en los de la historia de la cultura. Su ideal no era ni una simple historia de los hechos, en el sentido de una especialización en la ciencia histórica, ni tampoco la filosofía de la historia tomada en sentido teórico y abstracto, sino, como él mismo dice al principio de su diario — no tanto bajo el influjo de Montesquieu cuanto bajo el del historiador eclesiástico Schröckh — una «historia pragmática»: «Yo pienso que una historia pragmática se da cuando no sólo se cuenta *hechos*, sino que también se informa sobre el carácter de la persona famosa, de toda una nación, y se desarrolla sus costumbres, sus usos, su religión, etc., a la vez que se estudia los distintos cambios operados en esos puntos y las diferencias que en ellos existen respecto a otros pueblos; cuando se persigue la aparición y el encumbramiento de grandes reinos; cuando se muestra las consecuencias que para la constitución de una nación y para su carácter, etc., han tenido determinados acontecimientos y transformaciones dentro de su Estado» (H 9s). Eso es lo mismo que Hegel quiere decir al final de su diario cuando habla de una historia «filosóficamente estudiada»: una historia pragmáticamente elocuente, que es aprovechable porque nos sirve de *magistra non scholae, sed vitae*. Así había enseñado la ilustración a entender de nuevo la historia.

Ya durante sus años de bachillerato, dadas la concreta situación de los tiempos en que vivía, la clase de profesores que tenía y las lecturas a que se había aficionado, Hegel tuvo que llegar a la convicción de estar viviendo en una era de transición, de la cual habían de salir épocas más ilustradas y formas más perfectas de cultura y de comunidad, tanto en la constitución política, como en la moralidad, como en el arte, en la ciencia y en la religión. Por eso estaba interesado no solamente en posesionarse mentalmente de realidades singulares, sino también en la captación más amplia de la historia de la humanidad y de la cultura. Y por esto tenía que interesarse también por la religión. Pero más que por la religión en cuanto religión, o por la estética en cuanto estética, o por la historia en cuanto mera historia, Hegel se interesaba por todo eso

en tanto se halla encuadrado en la evolución de la humanidad hacia un futuro mejor.

Y, precisamente dentro de esta perspectiva, la religión tiene para Hegel una importancia especial entre todas las demás estructuras espirituales, pues ella refleja de la forma más inmediata y perfecta la situación y el progreso de la humanidad, el grado de ilustración de un pueblo. Así Hegel va viendo cada vez más claramente la religión en un amplio marco social e histórico-cultural; lo cual no tiene por qué estar en contradicción con una propia religiosidad personal (entendiendo aquí la religiosidad en el sentido totalmente genérico de religión subjetiva como relación personal a Dios, relación en que el hombre se ocupa de Dios en forma positiva).

La perspectiva general del aspecto religioso en la juventud de Hegel ha sido estudiada en excelente forma por C. Lacorte, el cual se dedicó a investigar con más detenimiento que nadie el período de la vida de Hegel en Stuttgart⁵. Creemos que tiene toda la razón en su enfoque y resultados, en contra, sobre todo, de la opinión de Dilthey con su excesiva acentuación de la problemática religiosa en el joven Hegel. En cambio, podemos contradecir tranquilamente a Lacorte cuando él duda de la religiosidad personal de Hegel, fundándose en la forma mencionada de concebir la religión; como si por eso el joven estudiante de bachiller no hubiera podido ser «un luterano convencido y practicante», pero, naturalmente, conforme a lo que entonces se entendía por ser luterano⁶. Lo mismo que Lacorte se excede en la interpretación de aquella temprana distinción que Hegel había hecho entre entendimiento y razón⁷, así también creemos que desenfoca el sentido de una observación de Hegel sobre la superstición dentro de la Iglesia católica (H 36), o sobre la misa romana (H 21), la cual, por lo demás, va unida a una gran alabanza tributada a la predicación católica (H 21). En Hegel no se trata en modo alguno de una convenida «condenación global» (*condanna complessiva*) del «aparato ceremonial» o de los ritos y prácticas de las distintas iglesias cristianas⁸.

Tampoco es lícito exagerar la importancia de esa falta de celo religioso en su diario, como si ello fuera razón suficiente para afirmar que Hegel no fue un hombre religioso o, como A. Negri dice, sin aducir pruebas⁹, que la problemática religiosa en Hegel era un producto de la fanática educación que se le había inculcado. Quien en un diario como éste, que sólo se extiende a unos cuantos meses y no pasa de las cuarenta páginas impresas, espere encontrar

confesiones de tipo religioso, desconoce su carácter. Pues no se trata ahí de uno de tantos diarios, numerosos por esta época, que escribían las «almas cándidas», que incluso más tarde no habían de gozar en exceso de las simpatías de Hegel. Se trata de un diario de un alumno aplicado de dieciséis años, escrito con parquedad, en el que se encuentran, apretadas unas junto a otras, facturas de libros, repeticiones de las materias de clase y cosas parecidas, y que en muchas de sus páginas está escrito en latín, al objeto de ejercitarse en el dominio de esta lengua. Aparte de eso encontramos allí observaciones puramente objetivas sobre la vida de estudiantes y secas anotaciones psicológicas, raramente referidas a su propia persona. ¡De cuántas personas habría que afirmar que no poseyeron convicciones religiosas si las juzgáramos exclusivamente por unos apuntes de este estilo, por unos trabajos sobre materias escolares o por unos extractos sobre diferentes materias!

¿Por qué razón no había de ser posible que a un interés preferentemente intelectual por la religión (en sentido objetivo) se uniera una auténtica religiosidad (en sentido subjetivo)? El poner en tela de juicio la religiosidad de Hegel no solamente padece de un defecto de procedimiento, por haber estimado excesivamente las fuentes y leído demasiado en algunos textos, sino porque contradice también a los hechos, de los que hay constancia innegable y que merecen ser tomados en serio, y estos hechos son: Hegel fue educado en una familia protestante y creció en un ambiente protestante; varios de sus profesores, con los cuales nos consta que sostenía amistad, eran pastores; se alaba en él no solamente sus conocimientos religiosos, sino también sus prácticas de la religión; y, para terminar, hay testimonios de que Hegel tenía intención de hacerse pastor.

Los falsos enjuiciamientos, o al menos los juicios poco matizados que se hacen sobre la religiosidad de Hegel, los cuales, por añadidura, no están avalados por testimonios sacados de las fuentes, proceden de un prejuicio que realmente no está de acuerdo con la situación histórica, según el cual no era posible en Alemania que religiosidad e ilustración se aunaran entonces en una misma persona; cuando, en realidad, precisamente es una de las características de la ilustración alemana (y aquí tenemos que dar la razón a Asveld en su polémica contra Lacorte¹⁰), el hecho de que ella quería ser marcadamente religiosa y quizás incluso cristiana. De acuerdo con esto, junto a luteranos ortodoxos y pietistas, había luteranos ilustrados, a los que no debería negarse una auténtica convicción y praxis luterana, prescindiendo ahora del juicio que este luteranismo le habría merecido al propio Martín Lutero y de su conformidad con el primitivo mensaje cristiano. Lo mismo que Cristo, Martín Lutero fue interpretado también «en forma ilustrada».

La indiscutible duplicidad que desde la actual concepción de lo religioso y especialmente de lo cristiano se presenta en la religio-

5. C. LACORTE, 59-116; espec. 85s; 111-116.

6. Ibid. 81.

7. Ibid. 94s; 115.

8. Ibid. 83.

9. A. NEGRI, 111.

10. C. LACORTE, 112s.

sidad de Hegel y en su cristianismo, a base de lo dicho se explica sin género de dudas por el hecho de que en conjunto la religiosidad de Hegel, como la de muchos de sus coetáneos era la típica de la ilustración (decimos esto con ánimo de matizar y no de poner etiquetas), a saber una religiosidad seca e intelectualista, que precisamente así quería ser. Evidentemente, si no hemos de olvidar el criterio histórico, no cabe medirla con el canon de una religiosidad «romántica», o «mística» u «ortodoxa». Y ella podía ser a la vez racional y cristiana porque, como ya dijimos en la introducción, para la concepción ilustrada el mensaje cristiano coincide de hecho con la religión natural de la razón, a saber: una religión dentro del marco del Estado y de la sociedad humana, proveniente de la racionalidad dada al hombre con la naturaleza, orientada a la educación y al provecho, a la virtud y a la felicidad de los ciudadanos, opuesta a todo obscurantismo y superstición. En el diario de Hegel se encuentran unas divertidas exclamaciones sobre la gente que todavía cree — *pudendum dictu* — en las fábulas de Muthesheer: «Ja, ja, ja! O tempora! O mores! Acaecido el año 1785. ¡Oh! ¡Oh!» (H 14). Hegel no tenía por entonces una gran opinión sobre las costumbres de la época y de la «gente» (en relación con esto, recuérdese el pasaje donde habla del sacrificio de un gallo, ofrecido por Sócrates; H 10; véase también 86s, 47s) y, en cambio, apreciaba altamente la tolerancia. Y aquí está la razón de que él, saliera tan bien impresionado después de haber escuchado un sermón católico, que decide acudir a ellos más a menudo (H 21; véase también 48). Hegel hacía sus consideraciones morales sobre las diversas pasiones que aparecen en la vida pública (H 22); y, en una conferencia dada en su escuela sobre «la religión de los griegos y los romanos» (1787), explicó el origen de la religión como «un pensar acerca de la divinidad», la cual está «naturalmente en el hombre», afirmando a la vez que el desconocimiento de la ley natural, las situaciones despóticas dentro de la sociedad y la ambición de poder de la casta sacerdotal quedarán superados con el tiempo gracias a los «hombres de razón despejada». De ahí sacaba la conclusión de que «es necesario revisar todas nuestras opiniones heredadas y tradicionales» (H 43-48). Por tanto, vemos cómo optaba por una crítica racional a la sociedad, por la revisión crítica de todo lo transmitido

dentro de la Iglesia, de la religión y de la sociedad; actitud que es típica de un partidario de la ilustración.

Así Hegel, al terminar su bachillerato a los dieciocho años, estaba «familiarizado con las llamadas opiniones filosóficas sobre los dogmas» (H 395) y «convencido», como el soberano de su país, «de la importancia de la educación y de la utilidad múltiple y general de la ciencia» (discurso de despedida; H 52). Su cristianismo ilustrado, el cual, no obstante las ocasionales polémicas contra un racionalismo excesivo y contra una religión puramente teórica, se identificaba con la religión natural de la razón, estaba totalmente orientado hacia el mundo griego: «Fascinado ya en sus primeros años por la nobleza y belleza del helenismo, Hegel nunca fue capaz de aceptar el cristianismo en una forma que excluyera la gozosa serenidad antigua»¹¹.

Pero ese cristianismo ilustrado se mostraba menos abierto con relación a la misma persona de Cristo. En ningún pasaje se echa de ver que ésta le hubiera producido jamás una impresión duradera. Por lo que parece no la había recibido de su familia ni de sus ilustrados profesores. Apenas aparece alguna vez el nombre de Cristo en los propios apuntes de Hegel pertenecientes a la época de sus estudios de bachiller, si se exceptúa una mención hecha sobre la festividad de la *nativitas* (H 25). El nombre de Jesús sólo aparece en un extracto acerca de la verdadera felicidad, que él sacó de una obra de Wünsch titulada *Charlas cosmológicas para la juventud* (H 87-100). Allí se le califica de maestro de la sabiduría que revela con sus enseñanzas orales, más fáciles y mejores, lo que los hombres ya saben; en nuestros pecados por falta de advertencia, dice también, buscamos refugio en sus méritos; la fe en él consiste en la «ilustración del entendimiento y en la práctica de la virtud». A esto se reduce, por tanto, todo el resplandor que el siglo de las luces proyecta sobre Cristo. Realmente hemos de reconocerlo: son luces demasiado pálidas para que puedan despertar entusiasmo religioso.

El diario nos demuestra que el joven Hegel tenía fino sentido para la observación exacta de los fenómenos singulares. Él no era

11. K. ROSENKRANZ, 12.

lo que quizá podríamos sospechar: ¿no era un especulativo dado a la abstracción! Y lo mismo que no soportaba la superstición, tampoco estimaba la religión como una teoría abstracta. Ya desde muy pronto veía la religión como parte integrante de otras estructuras espirituales de la vida social, en el gran contexto de la historia y de los pueblos. Obscuramente, pero con suficiente claridad, se manifiesta ya en esa época que, en ese singular Jesús de Nazaret, lo que interesa a Hegel es más lo supraindividual o universal que el individuo. Quizás estaba ya aquí escondido lo que en el futuro había de tener tanta importancia para él. Pero volvemos a preguntarnos: ¿No se había sembrado en el joven Hegel gérmenes positivamente cristianos? ¿No había vivido de niño y luego como estudiante de bachiller en el seno de una familia imbuida del espíritu protestante? ¿Acaso no había recibido una formación sólida en las sagradas Escrituras? ¿No había oído hablar continuamente de ella en las clases y en los sermones? ¿No leía con frecuencia la versión griega del Nuevo Testamento en las clases particulares del profesor Löffler, del cual era más amigo que de ningún otro? Hegel mismo nos lo dice en su diario; con su profesor leía las epístolas a los Tesalonicenses y a los Romanos, e incluso algunos salmos en hebreo (H 12). Por eso, no pasemos estas cosas por alto. El joven Hegel, por muy de acuerdo que estuviera con la ilustración, había pasado por la escuela de la Biblia. Citas de la Escritura le habían de acompañar a lo largo de toda su vida, tanto a él como a su filosofía.

A esto hay que añadir que el joven Hegel sentía una duda fundamental sobre la ilustración, duda que supera en importancia a los matices ilustrados que él se había apropiado. De esto nos habla al final de su diario. Se le había ocurrido al joven estudiante que la «ilustración a base de las ciencias y las artes» quedaba reservada para «la casta de los instruidos». Y luego continúa: «... yo considero que hacer un esquema de lo que ha de ser la ilustración para el hombre corriente constituye una empresa hartamente ardua incluso para la mayor parte de las personas más instruidas, y mucho más para mí, que todavía no he estudiado filosóficamente y a fondo la historia. Por lo demás, creo que esta ilustración del hombre corriente ha tomado siempre como punto antecedente de referencia la reli-

gión de su tiempo, y sólo ha llegado al término final de ilustrar en lo relativo a lo necesario para dominar la vida y hacerla más cómoda» (H 37). En la imponente sillería de la razón empiezan a roer las termitas de la duda. He aquí el problema que perseguirá a Hegel durante toda su vida: ¿cómo hacer posible la ilustración del hombre corriente, todavía tan ignorante? Una pregunta de enjundia político-social, pero también religiosa. De hecho Hegel no se olvidará jamás de la religión al tocar este problema. Toda su vida vivió demasiado con el pueblo y entre el pueblo, como para que pudiera hacerse ilusiones sobre la realidad de la situación en la mayoría. Y esta cuestión concreta lo induce a solicitar el ingreso en un convitorio de teólogos.

2. TEOLOGÍA DE DOBLE SIGNO

¿Y cómo se sentía el joven teólogo en Tubinga? pues teólogo era él entonces a pesar de sus amplísimos intereses históricos y filosóficos. En el otoño de 1788, a la edad de dieciocho años, había ingresado en la famosa fundación protestante de Tubinga, que hasta la reforma había sido un convento de frailes agustinos. Hegel aprobó el examen de ingreso en la universidad al mismo tiempo que Hölderlin. Fue «consagrado a la teología», como entonces se decía en profunda y piadosa expresión: *consacrum*, o sea, que la teología debía tener algo que ver con lo santo. ¿Se pensaba entonces, a pesar de la ilustración ejercida sobre todas las cosas por medio de la razón, que la teología, como el logos sobre Dios, estaba relacionada con lo sagrado, con un «objeto» de especiales características? La posición de Hegel frente a la *theologia sacra* durante su época de Tubinga sigue siendo un enigma. De acuerdo con el plan de estudios frecuentó primeramente durante dos semestres la facultad de filosofía, pero en calidad de teólogo, y después del examen de «maestro en filosofía», en el año 1790, asistió durante tres cursos más a la facultad de teología.

Cuando se intenta penetrar en ese enigma, que no se rompe tan fácilmente como una nuez entre las tenazas, tropezamos con una serie de dificultades. Los supuestos numerosos escritos que en este tiempo salen de la pluma de Hegel

se nos quedan en bien poca cosa cuando nos ponemos a hacer un recuento. Ciertamente, él escribió trabajos científicos para su examen de «maestro en filosofía» en 1790: *Sobre el juicio del sentido común acerca de la objetividad y la subjetividad de las representaciones*; y *Sobre el estudio de la historia de la filosofía*. Pero de estos dos trabajos no nos ha quedado más que el título (H 436). Rosenkranz asegura que Hegel escribió también para el mismo examen una disertación titulada *De limite officiorum humanorum seposita animorum immortalitate* y otro trabajo para su examen consistorial en 1793 que se titulaba *De ecclesiae Wirtembergiae renascentis calamitatibus*. Rosenkranz da incluso un breve resumen del contenido de ambos¹². Pero en todo esto hay un error. Estas dos disertaciones estaban escritas por profesores y los estudiantes las usaban únicamente como material de discusión (H 436, 438). Esto quiere decir, claro está, que Hegel tuvo que haberse ocupado intensamente de los problemas en ellas tratados. Él personalmente escribió, desde luego, un trabajo exigido por la fundación en que vivía: *Sobre algunas de las ventajas que nos reporta la lectura de los viejos escritores clásicos griegos y romanos* (1788; H 169-172). Pero esto era el trabajo escrito aquel mismo año al despedirse del instituto, ahora preparado y completado *ad hoc* (H 48-51 véase 440-445).

La segunda dificultad proviene de que los testimonios externos sobre la actividad de Hegel como teólogo se contradicen. ¿Trabajaba mucho o poco? ¿Hacía filosofía o teología? ¿Conocía los autores modernos o los ignoraba? Un condiscípulo de Hegel llamado Leutwein, quien según su propia afirmación era el más íntimo confidente de Hegel (H 428), nos ha transmitido en un informe de fechas posteriores, admitido por Rosenkranz «como fidedigno en sus líneas generales»¹³, algunos datos biográficos sobre Hegel. Leutwein habla de «una cierta jovialidad» (que Schwegler haría llegar luego a «una tendencia hacia las tabernas») y de «ciertas reuniones con los amigos... donde se tributaba culto a Baco»; en ellas Hegel a veces sacaba a relucir sus maneras «un poco geniales»; «en cuanto a lo demás», sigue relatando Schwegler, «pasaba en la fundación por un *lumen obscurum*»; «por lo que se refiere a su aplicación en la universidad y su asistencia a las clases no era precisamente un modelo», «durante los años de Tubinga ni siquiera tenía verdaderos conocimientos sobre el padre Kant» y «las conversaciones sobre Kant, Reinhold y Fichte no solían encontrar en él gran eco». Hegel «era ecléctico, y en las moradas de la ciencia seguía deambulando de un lado para otro con cierta ligereza». Un fracaso en su examen doctoral produjo un cambio en Hegel. Pero nuestro testigo dice que él nada puede referir sobre el último año en la universidad (pues en ese tiempo Leutwein abandonó el convictorio).

Existe otro informe de Fink (H 431 a 433), quien habla también en el mismo sentido que Leutwein: Correrías por los alrededores y las correspondientes

12. K. ROSENKRANZ, 35, 39.

13. Ibid. 29. Pero cf. las diferencias entre la carta tal y como ha sido transmitida por Schwegler, variada en parte tendenciosamente y retocada (que se recoge en H), y el original de la misma recientemente publicado por primera vez y comentado por D. HENRICH (*Leutwein über Hegel*), 66s, 75-77.

aventuras; primer amor y la importancia que para Hegel tuvo el entusiasmo del club por la revolución. A estos testimonios hay que añadir el informe pesimista del profesor Schnurrer (H 434) y la observación que hace Rosenkranz: «Sus conocidos de los años jóvenes en Suabia quedaron sorprendidos cuando Hegel, años más tarde, surgió de pronto coronado de fama. ¡Jamás hubiéramos pensado esto de él!, solían decir»¹⁴. Y por fin, hemos de añadir una anotación en los certificados oficiales, con su doble mención de *mores languidi* y la observación que se hace en el certificado de fin de carrera: *in discursu mediocres in theologia commonstravit progressus* (H 439).

Pero todo esto no es sino un aspecto del teólogo. El otro lado se muestra, por ejemplo, en su participación en un círculo, al que también pertenecía Hölderlin, donde se comentaba y discutía sobre Platón, Kant y Jacobi; además tenemos las distintas noticias transmitidas sobre Hegel, en las cuales él aparece bajo una luz más favorable, y nos es conocida la estrecha amistad que sostenía con las lumberras de la generación que entonces habitaban en la fundación, según se desprende, sobre todo, de la correspondencia del tiempo de Berna. Esta amistad no sólo se extendía a Hölderlin, sino también a Schelling, que a sus quince años, dos cursos más tarde que Hegel, había ingresado en la fundación como *ingenium praecox*. El último año de su estancia en el convictorio Hegel compartió la habitación con ellos dos. Y por fin hemos de recordar el primer fragmento teológico de importancia salido de la pluma de Hegel, que fue escrito en este tiempo.

Mencionemos, finalmente, una tercera dificultad: los productos literarios del mismo Hegel parece que se contradicen entre sí. La diferencia que existe entre sermones y fragmentos teológicos es más que evidente. A esto hay que agregar cómo resulta positivamente difícil averiguar hasta qué punto otros autores, especialmente Kant, ejercieron influencia sobre Hegel.

Y, sin embargo, será preciso que nos contentemos con este escaso material y los pocos datos biográficos provenientes de esos años, a los que habrá que añadir retrospectivamente las cartas de la época de Berna, para formar una imagen, aunque sea borrosa, del teólogo de Tubinga, de su mundo religioso y de su cristianismo. Hay pequeñas cosas que pueden decirnos mucho si las miramos y examinamos con atención. Habrá que guardarse muy bien de «retocar» ciertos rasgos en favor de otros. Por tanto, de un muchacho que frecuenta tabernas y revolotea con aire indolente por los alrededores de la ciudad y por las estancias de la sabiduría no será lícito hacer un buscador de Dios que no tiene más sed que la del absoluto.

14. K. ROSENKRANZ, 30.

Pero también sería inexacto el que, basándonos en unas anécdotas y en ciertas anotaciones de su libreta de apuntes sobre libertad, amoríos, vino y apasionados besos, quisiéramos explicarlo todo por el patrón del estudiante sumergido en las orgías de Baco y en los devaneos de una vida burguesa y convencional. Precisamente la profundidad de su espíritu distanciaba a Hegel de aquella saturación espiritual que, siendo insensible para las necesidades de su época y del propio corazón, y estando satisfecha de sí misma y del mundo circundante, sigue su camino con optimismo y mira, impasible o divertida, con aire de superioridad o con gesto de desprecio, a los que pasan a su vera acuciados por la inquietud. Ciertamente Hegel no era lo que se ha dicho acerca de Schelling, su hermano en el idealismo, «un mar ígneo de insondables profundidades», en el que hervían las pasiones, siempre dispuestas a una ardiente erupción. Tampoco era el nubarrón negro e imponente, preparado para descargar los rayos de luz reprimidos, que incendian el paisaje donde caen. Eso lo era Hölderlin. Hegel no había pasado hasta la fecha por ningún *Sturm und Drang*, por ninguna catástrofe romántica. Pero, por otro lado, tampoco puede decirse que en su juventud no hubiera conocido el dolor. Gracias a una carta de su hermana (H 392s) sabemos que, a la edad de seis años, había sido tan furiosamente atacado por la viruela, que los médicos lo dieron por perdido; durante varios días estuvo completamente ciego. A los trece años estuvo otra vez a las puertas de la muerte a causa del cólera. Posteriormente tuvo que someterse a una operación de un absceso detrás de la oreja. En Tübinga cayó enfermo de las fiebres tercianas y tuvo que marchar a Stuttgart para reponerse en la familia. En ese mismo tiempo, precisamente mientras estaba enfermo, había muerto su madre, lo cual produjo en su alma una conmoción que jamás le abandonó (véase a este respecto una carta a su hermana, del año 1825, en la cual todavía habla de esto, xxix, 96). Y por fin, cosa extraña en un hombre conocido en la fundación como amigo de francachelas, sus compañeros le habían dado el mote de «viejo». En el álbum de la fundación lo había dibujado su amigo Faltot marchando apoyado sobre muletas y con la cabeza agachada; al pie podía leerse: «Dios proteja al anciano» (H 431). Aparte de su jovialidad, algo serio y profundo tenían que haber visto en él

sus condiscípulos. Pero esto no salió a la luz hasta que hubo marchado de la fundación aquel intrigante Leutwein, es decir, a los cinco años de estancia de Hegel en el convictorio. A las — en este sentido — innovadoras opiniones de Dilthey¹⁵, a los minuciosos análisis de Haering¹⁶ y a las investigaciones escrupulosas de las fuentes hegelianas llevadas a cabo por Lacorte¹⁷, tenemos que agradecer el que se haya proyectado tanta y tan buena luz sobre la silueta integral del Hegel de los años de Tübinga, que ahora nosotros ya podamos seguir adelante en nuestra propia línea.

En una carta que desde Berna Hegel dirigió a Schelling, en la cual se hace referencia a la época de Tübinga, el autor formula así la inquietud que le movía en dicha época: «Venga el reino de Dios y que no nos encuentre con los brazos cruzados» (enero de 1795, xxvii, 18; cf. la escrita a Hölderlin xxvii, 9). Una forma extraña y, por añadidura, bíblica de expresarse. ¿Qué quiere decir con esto?

Renovación de la sociedad: ¿cómo hacer posible la ilustración, no solamente de los instruidos, sino también del hombre normal y del pueblo? ¿Qué función está llamada a desempeñar en ello la religión, sin la que no puede realizarse una ilustración? Esta pregunta la llevaba ya Hegel en cartera cuando ingresó en el convictorio. En él pensaba encontrar la respuesta; al menos la teología podría sugerirle algo.

Pero ¡qué lástima!: en *aquella* teología no iba a poder cifrar muchas esperanzas para su respuesta¹⁸. Y no es que fuera mala. Hegel tuvo buenos profesores, algunos de los cuales eran de horizontes auténticamente amplios. Ch.Fr. Schnurrer, p. ej., orientalista y teólogo famoso, representante, al igual que Fr. Bök, de un racionalismo ilustrado, no solamente estaba en contacto con Eichhorn y Ernesti, sino que incluso conocía personalmente a Rousseau.

El historiador de la Iglesia Chr. Fr. Rösler había trabajado en especial sobre Mosheim y Semler. Y sobre todo G.Chr. Storr, la cabeza indiscutible de la antigua escuela de Tübinga y el fundador de su «sobrenaturalismo bíblico», era una potencia teológica de primer orden¹⁹.

15. W. DILTHEY, 8-16.

17. C. LACORTE, 117-315.

19. Ibid. 154-172.

16. TH. HAERING I, 35-115.

18. Ibid. 127-172.

La ortodoxia luterana, de la que Storr había dado una nueva versión, había adoptado al principio una postura media entre el deísmo y el pietismo, también muy peligrosa para el sistema doctrinal luterano.

Las ideas del padre de los pietistas, Spener, habían hecho mella en la primera mitad del siglo, incluso en los profesores de Tubinga Chr.M. Pfaff²⁰ y Chr.Eb. Weismann²¹. Pero este influjo había sido rápidamente superado por el discípulo de Wolff B. Bilfinger²² y por J.G. Canz²³, el maestro de Ploucquet, a base de un racionalismo tipo Leibniz y Wolff, para lo cual habían recibido el apoyo de los ortodoxos luteranos Joh.Fr. Cotta y Chr.Fr. Sartorius²⁴. En los años de Hegel, Storr usaba para sus clases la dogmática de Sartorius del año 1777 (incluso los exámenes se hacían por este libro), mientras en sus seminarios estudiaba los escritos del Nuevo Testamento. Pero en el último tercio del siglo los frentes habían vuelto a desplazarse. La ilustración había tomado tanta pujanza que el pietismo se había aliado en muchos puntos con la ortodoxia para organizar su defensa. Ya el maestro de Storr, Jer.Fr. Reuss, había abandonado la defensa de la doctrina confesional luterana para dedicarse a defender los escritos del Nuevo Testamento, al objeto de poder apuntalar desde allí con tanta mayor eficacia las posiciones luteranas, una vez asegurada la absoluta prioridad de la Biblia.

Pero contra este punto se había dirigido precisamente la ofensiva general de Semler. Reuss²⁵, lo mismo que diez años más tarde Storr²⁶, se aprestó rápidamente al contraataque, defendiendo con denuedo los puntos más directamente vulnerables y aparentemente débiles del canon, cuales eran la autenticidad y autoridad del Apocalipsis. Quiere esto decir que Semler se había convertido en el principal enemigo de la escuela de Tubinga, bajo la forma como Storr la representaba.

20. CHR. M. PFAFF, especialmente en su temprana obra: *De prejudiciis Theologicis* (1718).

21. CHR.E. WEISMANN, *Institutiones theologiae exegetico-dogmaticae* (1739).

22. B. BILFINGER, que desde Wolff recurre críticamente a Leibniz: *Dilucidationes philosophicae* (1725); *Varia* (1743).

23. J.G. CANZ, *Philosophiae Leibnitianae et Wolffianae usus in theologia* (1733-35).

24. CHR.F. SARTORIUS, *Compendium theologiae dogmaticae* (1777).

25. J. FRIEDR. REUSS, *Verteidigung der Offenbarung Johannis gegen... Semler*, 1772.

26. G.CHR. STORR, *Neue Apologie der Offenbarung Johannis*, 1783.

En sus investigaciones históricas Semler creyó haber descubierto una evolución no sólo en la historia y en la doctrina de la Iglesia, sino también en la Biblia. Esa evolución prohibía conceder el mismo valor a todos los Escritos testamentarios y poner en el mismo plano todas sus partes y frases, como si cupiera recurrir a cualquiera de ellos para elaborar un argumento dogmático. Storr consideró que de esta forma quedaba negada la teoría de la «inspiración verbal» y minada peligrosamente la autoridad dogmática tanto de la Biblia en general como la de sus partes; lo cual quedaba más patente todavía por el recurso de Semler a una racionalista religión privada y por su postulado de la tolerancia con relación a todas las confesiones cristianas. Por eso Storr tenía que estar vitalmente interesado en la defensa de la autoridad de la Escritura (contra toda crítica al canon) y en la de la religión revelada (en contra de toda religión natural de signo racionalista). Storr emprendió esta tarea con toda habilidad, sirviéndose de una combinación de diferentes métodos. Con ayuda de la misma investigación histórica esgrimida por sus adversarios demostró la autenticidad de la sagrada Escritura. Así, por ejemplo, en el caso del Apocalipsis investiga y demuestra con todos los medios de la filología y de la historia lo relativo al autor, a la unidad y a la integridad de este libro. Y con el método apologético, que en el fondo está presuponiendo la «teoría de los estratos» de Wolff —y también de los escolásticos— (*religio naturalis* - *religio revelata*; *lumen naturale* - *lumen fidei*), demuestra la credibilidad de las sagradas Escrituras. Moviéndose en el estrato superior se remite a los factores sobrenaturales (profecías cumplidas y milagros), para constatar de esta forma la credibilidad de la Biblia, que no puede ser sometida a ningún otro criterio de veracidad. Y para asegurar a toda prueba la autoridad sobrenatural e incluso la inspiración divina de la Escritura entera con todas sus partes, frente a la duda racionalista de que en ella haya ningún elemento positivamente vinculante, revelado y sobrenatural, Storr acude a un tercer procedimiento: en lugar de apoyarse en Aristóteles, como lo habían hecho la ortodoxia luterana del siglo anterior y la escolástica católica del barroco, en lugar de buscar refugio en Leibniz y Wolff, como lo hicieran los ilustrados Bilfinger y Canz, al igual que ciertos teólogos católicos de la época, Storr, en un sorprendente giro, se vuelve hacia Kant y Fichte. Storr piensa que basta con ver en una recta perspectiva la crítica transcendental de la razón pura, llevada a cabo por Kant, para que quede completamente claro que la pura razón es incompetente, que se mueve fuera de sus límites, cuando pretende hacer cualquier afirmación, positiva o negativa, sobre la verdad de una religión revelada. Con relación a la autoridad de la Escritura la única postura correcta de la razón es guardar silencio. Esa autoridad le viene a la religión de otra fuente muy distinta: de su origen divino, garantizado por las palabras de Cristo y de sus apóstoles, y confirmado por el cumplimiento de las profecías y por los milagros. Aquí la única instancia competente es la fe, y no la razón; pero una fe que tiene fundamentos más que suficientes para creer.

El carácter positivo de la religión revelada queda asegurado, según Storr, contra todo racionalismo ilustrado, por medio de la misma crítica kantiana de la razón. La pura razón no puede afirmar ni negar la fe en la Trinidad, la providencia divina, la resurrección de Cristo y de todos los muertos, el origen sobrenatural de la Iglesia, el efecto santificador del bautismo y de la cena del Señor; todo eso sólo puede ser aceptado en virtud de una revelación divina, atestiguada y acreditada por la Escritura (cosa que Storr demuestra con innumerables *loca probantia*).

Precisamente en el año 1793, que fue el último de la estancia de Hegel, en Tubinga y que tanta importancia tuvo para él, apareció la obra más representativa del «sobrenaturalismo bíblico»: el libro de Storr *Doctrinae christianae pars theoretica e sacris litteris repetita*. Esta obra fue inmediatamente traducida al alemán e introducida como texto en todas las escuelas del reino de Württemberg. El contenido de este tratado de dogmática, tan moderno como tradicional, ya había sido desarrollado, desde luego, en las clases dadas por Storr. Pero, no obstante, resulta sorprendente que Hegel no se mostrase en absoluto afectado por sus lecciones. En sus apuntes personales no se advierte un estudio profundo de lo tratado en las clases ni se deja ver huella alguna de la teología de Storr, ni de su clara concentración en la persona y la doctrina de Jesús, en Jesús como mediador y reconciliador. ¿Sería quizás que la medula de esta teología era demasiado blanda, que se trataba de una teología sobrenatural demasiado «natural» en sus razonamientos como para que pudiera imponer a Hegel?

Lo cual no significa que Hegel no aprendiera nada de todo esto. Pero si verdaderamente aprendió algo, tuvo que ser *per oppositionem*, por una oposición en toda la línea, como luego se había de comprobar, tanto en lo tocante al método, como en los presupuestos, en las metas y en la perspectiva. Hegel no quería saber nada de ese tibio compromiso entre tradición y tiempos modernos, entre dogmática y crítica, entre fe y razón. Usando de un viejo derecho estudiantil, Hegel dejó de asistir a la mayoría de las clases. Y no sería pequeño el mal humor que le invadía cuando aún en 1794, dirigiéndose a Schelling desde Berna, escribía enfadado: «Mientras allí (en Tubinga) no ocupe la cátedra una especie de Reinhold o Fichte no saldrá

nada que merezca la pena» (xxvii, 12); y proseguía: «La ortodoxia seguirá inconvencible mientras su profesión vaya unida a ventajas mundanas por estar entrelazada en el complejo del Estado» (xxvii, 16).

Como fácilmente puede suponerse, no todos los estudiantes de la fundación tenían por entonces la misma opinión. En ella se hacían notar dos corrientes que Hegel llamaba la de las cabezas «buenas» y la de las cabezas «mecánicas»: «En ningún lugar se transmite el viejo sistema con más fidelidad que allí... y aunque esta realidad no tenga consecuencias de ninguna especie para las buenas cabezas, el sistema se impone en la mayoría, en las cabezas mecánicas...» (a Schelling xxvii, 12). Y en la carta siguiente todavía hace mención de «toda esa tropa de repetidores y escribas, carentes de pensamiento y alérgicos a los intereses sublimes» (xxvii, 16). Schelling, naturalmente, estaba de acuerdo con Hegel; y más tarde, en una carta a Hegel, lanzaba sus pullas contra el arte culinario pseudokantiano de esos teólogos, con el que «*tamquam ex machina*, se preparan caldos filosóficos tan fuertes sobre *quemcunque locum theologicum*, que la teología, que ya empezaba a morir de tuberculosis, va a renacer más sana y más fuerte que nunca» (xxvii, 14).

¡La *Crítica de la razón práctica* de Kant empleada para reanimar una teología reaccionaria! Pero Storr habría quizás argumentado: ¿Qué otra cosa se podía hacer como teólogo en tiempos de aprieto? ¿Se iba a dejar indefensa a la revelación? Y si la defensa había de ser «racional» ¿no era lo más sensato perseguir al enemigo en su propio terreno y atacarlo con sus mismas armas, que en este caso eran las kantianas? Y así fue como se llegó a montar una teología defensiva racional, aderezada con la ayuda de la razón práctica, más «algunos ingredientes del sistema kantiano» (xxvii, 14). Se tomó la revelación, se la esterilizó en una solución de sutiles conceptos y se la guardó en frascos; pero la solución era tan liviana que no podía provocar la reacción de la fe. La crítica de Hegel en este momento es radical. Se burla de esa teología retrógrada: «En ningún sitio se continúa el viejo sistema con más fidelidad que allí» — en Tubinga (a Schelling xxvii, 12) —; y añade sobre su falsa modernidad, pues «pretende dirigir las aguas de las nuevas ideas hacia sus propios molinos viejos y destartados» (xxvii, 12). Tanto

en un caso como en otro, esta teología sigue durmiendo sin enterarse de nada: «Por eso se dicen unos a otros: “así es como debe ser”, dan la vuelta sobre la almohada y a la mañana siguiente beben tranquilos su café, sin olvidarse de servirlo antes al otro, como si nada hubiera pasado» (xxvii, 16). Pero lo cierto es que a fin de cuentas Hegel, a gusto o a disgusto, estaba cogido en las redes de la teología y, a pesar de toda la oposición que aquí se advierte, estaba fraguándose en él un debate interno sobre el cristianismo que había de tener consecuencias trascendentales (sobre las clases a las que asistió Hegel, véase H 435).

En todo este proceso era inevitable que se emprendiera una doble vía: En el convictorio era costumbre que los estudiantes predicasen durante las comidas, entre ruidos de vajilla y bocados de patatas, con el fin de que los futuros pastores se fueran ejercitando. En tales sermones corre un viento distinto y mucho más débil que el que se agita en su fragmento teológico. Sólo en éste último se encuentra Hegel en su propia casa. Ya Rosenkranz había expresado la sospecha de que tales sermones eran *opera operata*²⁷. Al menos parece que eran productos de una determinada orientación exigida por el régimen interno del colegio y, por otra parte, una imagen fiel de lo que se decía en las aulas teológicas, a saber una mezcla de ortodoxia convencional y sin vida (exposición floja de la divinidad y resurrección de Cristo) y de una seca ilustración teológica; un vago moralizar sobre la virtud, la bienaventuranza, las obligaciones y el bienestar general del género humano; un naturalismo bastante insípido y un eudemonismo que se apoyaba en consideraciones como ésta: «Si el hombre se abandona demasiado a los placeres estropea su propia máquina, se hace inepto e inservible para unos deleites más altos y sublimes...» (H 177). Pero cómo podríamos hacer reproches a un estudiante que era alabado por sus profesores, ciertamente, no por su discurso quedo y a trompicones (*in recitando non magnus orator visus*), pero sí por la preparación del sermón (*orationem sacram non sine studio elaboravit*); esas frases leemos en el certificado dado a Hegel al final de su carrera (H 439).

27. K. ROSENKRANZ, 26.

El hecho de que los sermones de Hegel sonaran demasiado a cosa oficial y fueran fríos, quizá tenga también otra explicación, que cabría buscar en la situación poco agradable del convictorio de teólogos. Esto no se refiere únicamente al mal estado de las habitaciones en que vivían y a la mala comida; y notemos de paso que el predicador de turno recibía una comida especial²⁸. Lo más serio era lo crítico de la situación espiritual dentro de la fundación, que empezaba a preocupar seriamente al consistorio. Casi todo se hallaba en peligrosa fermentación: las relaciones con la autoridad, con la disciplina y el orden, con la teología, con la Iglesia y con el Estado. Sin duda tiene razón Haering cuando advierte que no debe pintarse la situación con trazos demasiado negros²⁹. Pero, de todos modos, el que en tiempos había sido un amante de la libertad no se encontraba propiamente bien en el convictorio. Pudo librarse con relativa facilidad del «seminario menor» y de sus «excentricidades»³⁰. Pero al final había ido a parar en el «monaquismo y la pedantería del seminario teológico»³¹. El severo orden disciplinar y punitivo, que fácilmente podía conducir a una obediencia servil y a la hipocresía, era visto por los internos como una pedantería y una represión. Schelling habla claramente de un «despotismo moral» dentro de la fundación (xxvii, 27s). Según refieren sus condiscípulos (H 429ss) y los profesores (434) e incluso él mismo, Hegel estuvo frecuentemente en pie de guerra con el reglamento vigente (y cuando por razón de enfermedad tuvo que marchar a casa permaneció con la familia más tiempo del exigido por la enfermedad, H 434).

No queremos decir con esto que los alumnos de la fundación estuvieran constantemente bajo una coacción espiritual, pues, al fin y al cabo, también sus profesores estaban fuertemente influidos por el espíritu de la época. Los alumnos, por su parte, tenían siempre la posibilidad de dedicarse a actividades «fuera del orden de la casa»; hacían también una teología «no oficial», como reacción contra la que habían de escuchar en las clases. Si en público se leía la Biblia, en privado se leía a Voltaire. Hegel estudió sobre todo a

28. Ibid., 26.

29. TH. HAERING I, 49.

30. K. ROSENKRANZ, 6.

31. Ibid.

Rousseau; con esta lectura pensaba desprenderse de ciertos prejuicios comunes y supuestos implícitos o, con palabras del mismo Hegel: creía liberarse así de unas cadenas» (H 430). Además, y al margen de estas ocupaciones privadas, existía también un círculo teológico, en el que Hegel, Hölderlin y otros leían y comentaban a Platón, a Kant, las cartas sobre Spinoza de Jacobi y las biografías de Hippel (H 439). Y sobre todo existía «club político» donde conoció Hegel a Schelling, cinco años más joven que él. En este club reinaba el entusiasmo por la libertad, contra el absolutismo del príncipe que se entrometía hasta en la dirección y el orden interno del convictorio, y contra el *establishment* en la Iglesia y en la teología. Las ideas de 1789, que tanto eco habían encontrado entre los estudiantes de Tubinga, se habían propagado dentro de la fundación gracias a un grupo pequeño de estudiantes de habla francesa, oriundos de Mömpelgard (Montbéliard) anexionado entonces a Württemberg, con algunos de los cuales tenía Hegel gran amistad. Todo ello tuvo como consecuencia que las ideas de la revolución Francesa fueran discutidas y que devorase los periódicos franceses. En las páginas de su diario podía leerse frases como éstas: *In tyrannos!*, *Vive Jean Jacques!*, *Vive la liberté!* y otras por el estilo (H 433).

Hegel era «el orador más entusiasta» en pro de la libertad y de la igualdad, y, según parece, unido a Hölderlin, Schelling y otros, llegó a plantar en Tubinga, o en sus cercanías, el árbol de la libertad (H 430)³². Se acusó a Schelling de haber traducido la Marsellesa, y Hölderlin compuso himnos a la libertad y a la humanidad, inspirándose en el espíritu de Rousseau.

En 1793 mandó el consistorio que se hiciera una inspección en la fundación, para reprimir el espíritu democrático extremista y averiguar si era cierto que allí se defendía descaradamente la anarquía francesa y la ejecución de los reyes. Con aquella ocasión se expulsó del convictorio a uno de los estudiantes. El mismo soberano fue personalmente para pronunciar un discurso en el refectorio. Schelling se vio obligado a disculparse, lo cual hizo habilidosamente con una cita sacada de la Biblia: «Majestad, todos pecamos de muchas maneras».

El resultado de todo ello tenía que ser una división en los espíritus. Aunque los pensamientos y las lecturas no tenían que pasar por la aduana, era inevitable que cundiese la esquizofrenia en el que tenía que realizar un doble juego: las clases, los exámenes y los sermones eran una cosa; el círculo, el club, las lecturas y las ideas personales, otra. Una vez salido del convictorio y asentado en Suiza, Hegel reafirmaba: «Creo que ha llegado la hora de hablar claramente; ya se está haciendo en parte y es un imperativo el hacerlo...» (a Schelling en 1794; xxvii, 11).

3. LA REVOLUCIÓN DEL ESPÍRITU

Y así Hegel a pesar de cuanto externamente le repugnaba, iba cultivando, cada vez más conforme el tiempo adelantaba, sus propias ideas y desarrolló su propia teología. Pero ciertamente no era un precoz genio especulativo que reflexionara sobre el ser en cuanto tal. El pensamiento de Hegel estaba empujado por resortes de tipo práctico y se iba desarrollando con las experiencias concretas que la situación social de su tiempo le ofrecía. Hegel y sus amigos de Tubinga estaban inmersos en las aguas de tres poderosas corrientes: en primer lugar, la revolución de las formas de pensar (revolución de la mente), tal como Kant la había anunciado e inaugurado, mientras criticaba y completaba la ilustración. Luego estaba en curso la revolución político-social, la «gran revolución», que había estallado en Francia como un cataclismo cósmico un año después del ingreso de Schelling en la fundación, y había alcanzado su espantoso punto culminante hacia el final de la estancia de Hegel en Tubinga con la dictadura de los jacobinos. Y, finalmente, como reacción contra esas dos primeras, se fraguaba la mansa revolución del romanticismo, que rápidamente había de adquirir tan colosales proporciones. Los conatos y preocupaciones de Hegel han de ser vistos en esta panorámica, por cierto difícil de abarcar y altamente explosiva.

El problema candente para él, que ya se había llevado consigo de Stuttgart a Tubinga y que allí se había hecho más acuciante por la inutilidad de la teología universitaria, era la ilustración y el hombre

32. Cf. D. HENRICH, 74.

corriente; y en relación con esto, la religión. ¡Cuánta decadencia había en la Iglesia, en el Estado y en el pueblo! Como no lo había sido la ortodoxia tradicional, tampoco la ilustración racional era la clave para todas las soluciones. Se precisaba una renovación general de la sociedad; una renovación que, trascendiendo la ilustración de los instruidos, llegase realmente hasta el pueblo. Según se acercaba el final de su estancia en el convictorio, Hegel y sus amigos veían esto cada vez más claro. ¿Cómo iba a ser posible que no leyese en el barómetro del tiempo que estaba marcando ¡tormenta! ¿Acaso no se precipitaba todo hacia una orientación radicalmente nueva? ¿Y es que no había empezado ya con violencia de temporal? ¿No se había inaugurado con el giro copernicano en las ciencias naturales, las matemáticas, la geometría y la astronomía, a despecho de todos los reaccionarios del mundo y de la Iglesia? ¿Y no había sido practicada ya con férrea lógica por Kant en el terreno de la filosofía y de las ciencias del espíritu, como triunfo de la razón sobre la experiencia, la autoridad y la tradición? ¿No la había llevado ya a sus últimas consecuencias en forma tan cruel como sincera el país vecino, con su gran revolución de libertad y fraternidad en la vida político-social? Y otra cosa que no debe olvidarse: ¿No se disponía acaso en el turbulento presente de un indicador seguro para el futuro, cual era el recuerdo de la alegría, armonía y vitalidad, del humanismo, de la amistad y de la callada grandeza de una Grecia? Evidentemente, todo aquello que ya había llegado y que con tantas dificultades estaba tropezando en Alemania, no debía perderse, sino que debía hacerse general. De la aurora tenía que nacer el día rutilante. Recordando a Kant, como autor eminente de todo esto, escribía Schelling a Hegel desde Tubinga: «No amigo, no nos hemos alejado el uno del otro, seguimos caminando juntos por la vieja senda; entre los dos hemos de evitar que todo lo grande que ha producido nuestra época vuelva a amasarse con la falsa levadura de los tiempos pasados; — es preciso que entre nosotros se conserve puro, como salió del alma de su autor; y se hará posible el que pase de nosotros a la posteridad, con tal que no tolere deformaciones ni se rebaje hasta la altura de las viejas formas transmitidas, sino que siga en toda su perfección, en su forma más sublime, y anuncie a los cuatro vientos que está dispuesto a presentar batalla

de vida o muerte a toda la estructura actual del mundo y de la ciencia» (xxvii, 20s).

Ésta era, por tanto, la gran tarea. Para Hegel, estudiante de teología, se trataba de una tarea político-social y a la vez esencialmente religiosa, como él mismo lo había formulado, pensando a la vez en la Escritura y en la *Crítica de la razón práctica* de Kant: «¡Venga el reino de Dios!» (xxvii, 18). En la *Crítica de la razón práctica* de Kant, la expresión bíblica «reino de Dios» es sinónima del supremo bien, del reino de la libertad, del reino de las buenas costumbres y de la comunidad moral³³. Ni Hegel ni sus amigos estaban pensando en una revolución política cuando hablaban de la «venida del reino de Dios». Los intérpretes marxistas acusan precisamente al grupo de Tubinga de que no fuera capaz de convertir sus teorías sobre la revolución en praxis revolucionaria con el fin de transformar el mundo, en lugar de seguir interpretándolo. Pero esta acusación carece, a nuestra manera de ver, de rigor histórico³⁴. Todos ellos, y sobre todo Hegel, querían también cambiar el mundo. Pero el país alemán, dividido en ducados y principados, era un conjunto de pequeños mundos que no estaban maduros para la «gran revolución», al menos no en la misma forma en que lo estaba el reino de Francia, regido por un gobierno central y mucho más avanzado políticamente. Una acción revolucionaria directa sólo era posible por aquel entonces emigrando del país, como lo hizo C.Fr. Reinhardt, entusiasta de Rousseau y de Schiller, después de una estancia para él oprimente en la fundación de Tubinga, en la que todavía llegó a coincidir con Hegel. Ya al estallar la revolución en París fue recibiendo, a partir de 1791, misiones diplomáticas oficiales; en 1799 fue incluso ministro de asuntos exteriores por un corto tiempo, se ganó la confianza de Napoleón y murió en París en el año 1837. En un discurso conmemorativo ante el parlamento, Talleyrand lo calificó como «el regalo que Tubinga había hecho a Francia». Pero Reinhardt fue un caso aislado.

Sin lugar a dudas, los espíritus más selectos de Alemania estaban al principio decididamente a favor de la revolución francesa; entre

33. Cf. E. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, 230-238. Sobre las ideas más recientes sobre el Reino de Dios, cf. E. HIRSCH.

34. Sobre esto, cf. C. LACORTE, 175-180.

ellos se contaban no solamente Kant, Jacobi y Fichte, sino también Klopstock, Herder, Wieland, Schiller, Novalis y Friedrich Schlegel. El entusiasmo del club de Tubinga por las ideas del año 1789 no era puramente «un jugar a revolución», como afirman Haym y Lukacs, juzgando a Hegel por otras actitudes posteriores del mismo. Hegel se mantuvo fiel durante toda su vida al ideario de la revolución francesa. Pero precisamente hacia finales de la época de Hegel en Tubinga había empezado en París la dictadura revolucionaria de los jacobinos. Ya los asesinatos de septiembre del año 1792 habían enfriado considerablemente las simpatías del extranjero por la revolución. En enero de 1793 había sido ejecutado Luis XVI, comenzando el terrible período del Comité de Salud Pública bajo Robespierre, con las ejecuciones en masa, en las que sucumbieron miles de personas. Todo ello venía a darle la razón al famoso libro del estadista liberal inglés, Edmund Burke, titulado *Reflections on the Revolution in France* (1790), el cual había aparecido en su versión alemana en 1793, el mismo año de las atrocidades francesas, Burke salía en defensa de las libertades del individuo y de la justicia en el Estado, pero se oponía a los golpes políticos llevados a cabo por medio de la violencia. Un libro de capital importancia para el movimiento romántico de primera hora.

Lo mismo que Herder, Schiller y Klopstock, también Hegel, Schelling y Hölderlin condenaron el terror jacobino, sin renegar por eso de los fines de la revolución. Para nuestros pupilos de Tubinga se trataba de algo más que de una revolución política. Lo que a ellos más interesaba era la revolución del espíritu. Se formuló un programa de humanitarismo que no sólo era políticamente revolucionario, sino que abarcaba todas las esferas: la ciencia, la literatura, el arte, la política, la filosofía y sobre todo la religión³⁵; y, en este sentido, una innovación de la sociedad absolutamente concreta y fundamental, una nueva vida para la misma, a la luz y con la fuerza de las ideas de los nuevos tiempos. Esto fue lo que mantenía unidos a los tres compañeros de habitación en Tubinga: «Lo que deseaban era volver a poner en marcha la vida estancada desde todos los puntos de vista; sobre todo en la Iglesia (la religión), en el Estado y en la

35. A este respecto, cf. el más viejo programa sistemático del idealismo alemán en HÖLDERLIN. *Werke* IV, I, 297-299.

moralidad, y por ende, en todo aquello que entonces se llamaba «institución positiva». Antes que nada deseaban reanimar la moralidad desde dentro; y este nuevo nacimiento de la sociedad lo esperaban de la propagación y perfecta elaboración de las nuevas ideas»³⁶.

Y así se dispersaron los tres, como nos informa Hölderlin, con la consigna del «reino de Dios» (xxvii, 9). En esto fundaban sus «esperanzas» (xxvii, 25); y las «nuevas ideas para una nueva sociedad mundial» (xxvii, 18), sobre las cuales Hegel volvería a escribir más tarde, expresándolas concretamente con mirada retrospectiva en su poema «Eleusis», dedicado a Hölderlin:

«... la satisfacción que da la certeza
de volver a encontrar la fidelidad a la vieja alianza,
siempre más fuerte y más madura;
una alianza, no sellada por juramento,
de vivir exclusivamente para la verdad libre,
de no firmar nunca jamás pacto con la institución
que regula opiniones y sentimientos».

El «reino de Dios» era, pues, lo que anhelaban los tres alumnos de la fundación, cada uno a su manera. Schelling, elegante y a la vez misterioso, titánico y revolucionario, emprendió la carrera dejando atrás a los otros dos; con un entendimiento profundamente sensible y una fantasía genial, capaz de hallar siempre nuevos caminos, con la mirada puesta en la omnipotencia del hombre y con la fe clavada en su ciencia, fue delante de su amigo, y lo deslumbró. Hegel, cinco años más viejo que él, iba a remolque suyo, sensato y buena persona como siempre, reflexivo, como algo desvalido, pero en cambio seguro y enhiesto, frío y objetivo, más consciente de sus acciones, con tranquila racionalidad e incansable en su resuello mental, como un guía en las montañas alpinas. Y Hölderlin, ¿a remolque también o quizás en cabeza de todos?, flotaba mansamente sobre sus amigos, como una alma rebosante de amor y sensibilidad, de nostalgias y de ensueños, reconcentrado en sí mismo, pero infantilmente abierto para todo lo que le salía al paso. Posesionado de

36. TH. HAERING, I, 38; también, al final del libro, la poesía que acabamos de citar en su texto original completo (cf. también H 380s).

la idea y de su vivencia hasta la medula, quemó sus alas de cera en el sol, al que se había elevado demasiado raudó. Aún era todo principio, aún estaban cerca entre ellos, aún no se habían separado sus caminos. Los unía un «punto de convergencia que era la Iglesia invisible», como luego diría Hegel en una carta a Schelling en enero de 1795 (xxvii, 18). «La pasión que los anima durante la época de la fundación es nada más y nada menos que la voluntad de configurar desde sus raíces un nuevo mundo. Es difícil trasladarse a la esperanza escatológica de aquella generación, en la que una decisión de tanto calibre sobrevivió al primer entusiasmo juvenil»³⁷.

Así se habían puesto en camino, sin la meta clara, sin verdadero plan, sólo la dirección era segura. Para el camino tomaron lo que podía serles útil. De todos los puntos cardinales les llegaba el mensaje: de Rousseau, de Kant, de Schiller, de Lessing, de Spinoza, de Jacobi, de Mendelssohn y de Shaftesbury. En estos pensadores veían ellos la unidad de pensamiento por encima de todas las diferencias; la misma unidad que a ellos los había aglutinado.

Parece que el joven Schiller tenía una importante función catalizadora. En su revista «Thalia» había publicado Hölderlin, el mejor amigo de Hegel, unas poesías y el *Fragmento de Hyperion* (1794), una primera versión de su novela epistolar. Schiller, que no estaba especialmente centrado como Hegel en la religión y la filosofía de la historia, sino, más bien, en la estética y la moral, había intentado, de modo semejante al del Hegel posterior, modificar críticamente la filosofía de Kant. Para este fin se apropió la idealización de la Grecia clásica que había hecho Wikelmann y la revalorización de la tradición y cultura popular germana por la que habían trabajado Klopstock, v. Gerstenberg y Herder, e igualmente los ideales de Rousseau sobre la renovación de la humanidad, insistiendo, frente a Kant, en la unidad entre entendimiento y fantasía, entre ley moral y tendencia.

Pero es difícil valorar detalladamente el influjo que sobre los tres amigos de Tubinga tuvieron las distintas corrientes espirituales de la nueva era, y sobre todo el que pudo tener Kant. Muchas de las ideas, como las de Rousseau, se respiraban sencillamente en el

ambiente. Pero lo que en el fondo interesaba a los tres por el momento era, más que las cuestiones de detalle, la posición fundametal. Se trataba de la renovación y revivificación del aterido espíritu en la Iglesia, en el Estado y en la sociedad. Partiendo de esta actitud central y común hay que entender los tres grandes lemas de los amigos, según lo ha hecho acertadamente Haering³⁸. *Libertad*: pero no sólo como la había entendido la revolución, sino también en el sentido de Schiller en *Los ladrones* y en el *Don Carlos*, en el sentido de la autonomía ética de Kant (*Crítica del juicio*, 1790). *Amor*: como fuerza de la comunidad, descrita en el himno de Schiller: «Feliz por el amor»; como la primaria fuerza cósmica en el mundo de Spinoza; como el *eros* de Platón y la caridad de Eckhart, Böhme, Shaftesbury; como la fraternidad de la Revolución; y, por fin, como el agape del evangelio de Juan. *Hen kai pan* era la consigna. Pero no en el sentido despreocupado de Hölderlin, cuando él se hallaba bajo el influjo de Spinoza o en el del joven Schiller en la «Teosofía de Julio», a saber en el sentido de un panteísmo antiteísta (según ha demostrado Haering incluso con relación al Hegel de la época de Tubinga³⁹), sino probablemente en una acepción más comedida, como expresión de «la vida total y de la interna unidad viviente del universo», como signo de «la universal unión y unidad de todo ser con Dios». Se buscaba una devoción y espiritualidad que abarcara a Dios, al hombre y a la naturaleza.

Todo esto va mucho más allá de lo que en Kant significa el «reino de Dios» como «idea de un mundo en el que los seres racionales se consagran con toda el alma a la ley moral», «en el que la naturaleza y la moralidad, por intervención de un agente sagrado que hace posible el supremo bien deducido, llegan a una armonía que es ajena a las dos por separado»⁴⁰. Tropezamos aquí con la herida — inicialmente disimulada — de la edad moderna, a la cual hicimos alusión en la introducción, a saber: el mundo no reconciliado. Es una grieta producida por fuerzas variadas y contrapuestas que recorre el organismo en cuantiosas sinuosidades y complicados retrocesos; es una escisión en la realidad, un alejamiento del mundo

37. E. STAIGER, *Der Geist der Liebe*, 13.

38. TH. HAERING I, 40-47.

39. Ibid. I, 45-47.

40. E. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, 232.

frente a Dios y de Dios frente al mundo. Y así se llega a un Dios extramundano y a un mundo sin Dios. Se trata de una desgarradura que tiene su más honda profundidad en una potencial y también actual disolución de la cristología: puro Dios, de un lado, y puro hombre, de otro. Según la teología clásica de la encarnación la mediación se verificaba en el *Verbum incarnatum*. Pero ahora, en la ilustración, de una parte se halla el divino *Logos* despojado de la carne, y en la otra parte está la *sarx* sin *Logos*, la carne que no puede o no quiere saber nada de la Palabra. Parece que el Dios real y el hombre real, los cuales según la fe cristiana son descubiertos en el *Verbum incarnatum*, quedan eliminados, para dar lugar, por un lado, al *Verbum Dei purum*, a un Dios ideal, a un *Deus deisticus*, y por otro, a un *homo Jesus purus*, a un hombre ideal, a un *homo humanisticus*.

Al margen de esta evolución imponente, y a veces violenta, que había llegado a granar en la ilustración, también hubo siempre conatos insistentes de una mediación con más amplios puntos de vista, inspirados por corrientes subterráneas que procedían de la edad media. Tales intentos se hicieron presentes ya a los comienzos de la nueva era en Giordano Bruno y más tarde en Spinoza. Y a la sazón había comenzado a fluir otra corriente en dirección contraria a la de la ilustración racionalista y deísta, así como a la del criticismo kantiano. Esa corriente nueva estaba representada por el pensamiento religioso de Hamann, por la filosofía del sentimiento de Jacobi y por la filosofía de la historia de Herder. Pero todos esos intentos parecían estancarse en una de las dos vertientes sin llegar a enlazar con la otra. ¿Y dónde se iba a encontrar ahora, teológicamente hablando, algo que fuera mediación entre Dios y el hombre, una vez que se había descartado y no se quería volver al histórico acontecimiento salvador, aunque se siguiese manteniendo la relación con la «doctrina moral cristiana», como Kant lo había hecho para su «reino de Dios»?⁴¹. ¿No era inevitable caer en las peligrosas proximidades de un panteísmo acósmico, o en su contrario, en un pansomismo ateo? Ambas cosas tenían que ser mediaciones sólo aparentes, porque el *terminus medius* no podía integrar, sino solamente

eliminar uno de los dos extremos. ¿No tenía que ser forzosamente una mediación ahistórica, puesto que se buscaba el puente entre el mundo y Dios en un algo imaginario, y no en el suceso histórico de la cruz? El problema de la mediación estaba esperando solución. En esta situación tan compleja ¿podía esperarse todavía una mediación de tipo cristiano?

4. RELIGIÓN Y SOCIEDAD

Durante sus años de bachillerato el joven Hegel no se había ocupado mucho de Cristo ni del cristianismo. Pero como teólogo en Tubinga no pudo menos de abordar el problema. Aquí radica la gran importancia de la época de Tubinga para Hegel. A pesar de que su cerebro estaba lleno de ilustración y de residuos de la ortodoxia, junto a todo lo griego se le fue descubriendo la importancia del cristianismo. Y si durante los primeros años de convictorio fue deambulando quijotesicamente por la filosofía y la teología, al final de su estancia en la fundación, por impulso de la nueva orientación latente que se había ido realizando en aquella comunidad de amigos, el estudio del cristianismo fue tomando caracteres cada vez más serios. Pero su interés tampoco era ahora meramente abstracto y especulativo; mientras se recogía y meditaba, iba dejando que las cosas le sugirieran y llevaran, en lugar de ser él el conductor y productor por iniciativa propia. Con todo, se trataba desde luego de un debate serio, de largo alcance y concentrado, el cual, de acuerdo con la peculiaridad de Hegel, tenía un fin práctico de orden social. La situación crítica de la sociedad, la Iglesia anquilosada sin alegría en el dogma y en las estructuras institucionales, el estado desgarrado, autoritario y decadente, el organismo supersticioso e inerte del pueblo, no indujeron a Hegel a seguir los pasos de Hölderlin, que quería despertar las conciencias al son de sus versos, ni los de Schelling, con su especulación acerca de todos los campos posibles; Hegel aspiraba más bien a un pensamiento práctico y reformador. El cúmulo de sus lecturas y la colaboración de sus geniales amigos no le incitaron a la invención de un sistema propio, sino a la reflexión

41. Ibid. 232.

sobre los temas sociales prácticos del presente. ¿Cómo inspirar nueva vida a este cuerpo muerto e introducir movilidad en las estructuras? Precisamente porque vivía en esta perspectiva político-social y humanitaria era tan importante para Hegel la religión. Y bajo esta dimensión social empezó ahora a ocuparse intelectualmente del cristianismo. Ya en sus tiempos de bachillerato había llegado a la convicción de que el pueblo sencillo sólo podría participar de los tiempos nuevos a través de la religión (H 37). La religión en su dimensión social, el cristianismo como religión del pueblo (este concepto, junto con el de «espíritu del pueblo», se remonta sobre todo a Montesquieu y a Herder), es el tema sobre el cual Hegel comienza ahora a trabajar intensamente, primero en Tubinga, y luego con especial intensidad en Berna.

¿Y qué rasgos debería tener esta viviente religión popular, con fuerza suficiente para informar la sociedad, y que debería encarnar el ideal del cristianismo? Vamos a someter ahora a estudio el primer fragmento que Nohl ha publicado con el título de «Religión del pueblo y Cristianismo» (N 1-29; 335-359⁴²), situándolo a final de la época de Hegel en Tubinga. Se trata de una creación sorprendentemente original y uniforme, a pesar de su carácter provisional y de los muchos influjos recibidos tanto en el planteamiento como en la solución.

«La religión es uno de los asuntos más importantes de nuestra vida», así comienza este fragmento, que a su vez está integrado por partes de otros fragmentos sin terminar. En una perspectiva absolutamente práctica, Hegel va describiendo la honda significación de la religión en la vida diaria: «Ya de niños aprendimos a musitar oraciones a Dios, a juntar nuestras manos para levantarlas hacia el Ser más sublime; acumulamos en nuestra memoria colecciones de frases para nosotros entonces ininteligibles, que habrían de servir para acompañar y consolar nuestra vida del futuro» (N 3). Significativo es en este contexto el empleo del vocablo «nosotros». Todo el fragmento es una elocuente confirmación de lo justificado que estaba el romper una lanza a favor de la religiosidad personal del joven Hegel de los tiempos de Stuttgart y de Tubinga. Si bien

se trata de una religiosidad ilustrada, no puede discutirse que estaba verdaderamente arraigada en él. Con esto queda confirmado lo que antes dijimos sobre la interpretación de su diario. Según Hegel, para el hombre sabio a diferencia de la masa es de capital importancia «la fe en una providencia inteligente y bondadosa, a la que va unida, cuando se trata de una fe viva, la entrega total a Dios». Esta fe en la providencia es, según Hegel, «una creencia capital dentro de la comunidad cristiana..., cuya enseñanza se reduce al amor insondable de Dios, hacia el cual todo tiende, y a la idea del Dios cercano y presente, que produce cuanto nos sucede» (N 22). A esta religión, que abarca toda la vida humana a partir de la juventud, se añade la reflexión del hombre, «cuando se hace mayor, sobre la naturaleza y las propiedades del ser; en especial sobre la relación del mundo con este Ser, al cual están orientados todos sus sentimientos» (N 3). La actitud crítica de Hegel frente a la religión de su tiempo no constituye un argumento en contra, sino a favor de su postura religiosa; es ésa una actitud típica de algunos representantes de la ilustración en Alemania. Su crítica de la religión no tiende a una abolición, sino a una renovación de la misma dentro de una moderna sociedad ilustrada.

Los intérpretes de Hegel que pretenden ver en los escritos de su juventud un Feuerbach en potencia, desacreditan su intento las más de las veces por hacer citas parciales y por dar interpretaciones arbitrarias. Frente a esa interpretación, veamos cómo define Hegel la esencia de la *religión* y cómo está decidido a ir más allá de una ilustración racionalizante: «Pertenece al concepto de religión el no ser un puro saber sobre Dios, sus atributos y la relación nuestra y del mundo con él, así como acerca de la sobrevivencia de nuestra alma; saber que nosotros adquiriríamos o por pura razón o por otro procedimiento. La religión no es un mero conocimiento histórico o basado en el razonamiento; lo interesante en ella es que pone en juego el corazón, que influye en nuestros sentimientos y en la determinación de nuestra voluntad. Y hace eso, en parte, confiriendo mayor fuerza a nuestros deberes y a las leyes, al presentárnoslas como preceptos de Dios; y en parte porque, hablándonos del carácter excelso de Dios y de su bondad para con nosotros, llena nuestro corazón de admiración, humildad y gratitud. La religión, por consiguiente, da a la moralidad y a todo el complejo de sus motivaciones un impulso nuevo y más elevado y presenta un dique más poderoso contra el poder de los instintos sensibles» (N 5).

A Hegel le interesa la revitalización de la religión personal: «Todo de-

42. Sobre la fecha N 404 confirmado por G. SCHÜLER, 128, 32.

pende de la religión en el sujeto» (N 8). El celo reformador de Hegel se muestra en su polémica contra una religión del entendimiento, objetivada y seca, en su defensa de una religión vivida subjetivamente; lo cual no excluye, sino que implica, una religión purificada y simplificada, accesible a todos los hombres y referida a la praxis — *fides quae creditur* — (N 6), con «unos cuantos principios fundamentales» (N 8). «La religión subjetiva está en los hombres buenos, la objetiva puede tener casi todos los colores que se le quieran dar, pues todo es más o menos igual — lo que hace que yo sea cristiano, para vosotros hace que vosotros seáis judíos para mí, dice Natán —, pues la religión es cosa del corazón, el cual a veces obra contra los dogmas, o al margen de los dogmas que el entendimiento o la memoria aceptan. Las personas más venerables ciertamente no siempre son las que más han especulado sobre la religión, las cuales con frecuencia convierten su religión en teología, es decir, cambian la plenitud y la cordialidad de la fe por conocimientos y párrafos elocuentes» (N 10).

Este interés de Hegel por la religión subjetiva donde más claramente se advierte es cuando, frente a un protestantismo sin alegría y sombrío, con la mirada puesta en Grecia, ensalza el humanismo, la alegría, el ánimo, la jovialidad, el valor y la decisión (p. ej., N 8s, 22s, 26-29). Y precisamente en esta perspectiva es donde Hegel se hace partidario de una fe purificada y realista en la providencia, en la que el dolor sigue siendo verdadero dolor y la desgracia verdadera desgracia (véase N 22s): «El único consuelo verdadero en el sufrimiento (los dolores no tienen propiamente consuelo; contra ellos sólo vale la fortaleza de alma) es la confianza en la providencia de Dios; todo lo demás es vana palabrería que resbala sobre el corazón» (N 20).

Sin embargo, aun reconociendo toda esa insistencia en la religión subjetiva, no advertimos aquí una «condenación global» del «aparato ritual»⁴³. En realidad vemos que Hegel hace consistir la religión en «tres cosas»: «a) conceptos, b) prácticas esenciales, y c) ceremonial, colocando el bautismo y la cena del Señor —entendiendo estos dos correctamente, es decir, en su sentido moral— dentro del segundo apartado, y considerando las ceremonias como necesarias para una religión popular, aun a riesgo de que muchos falsifiquen su significado y crean que éstas son la substancia de la religión» (N 24).

Este pequeño primer grupo del fragmento refleja, pues, la ilustración y lo que había ido preparándola, pero a la vez nos lleva mucho más allá de ella. Los textos que acabamos de citar son en primer lugar una buena recapitulación de toda la evolución moderna dentro del cristianismo, aun cuando su autor no tuviera una conciencia detallada de esto. Parece como si aquí se hubieran dado cita secreta todos los espíritus del pasado, sin darse cuenta de ello

ni el mismo que los convocó. Encontramos el espíritu del nominalismo: Hegel da mucho valor a la «experiencia» (N 12, 15), a la voluntad (vuelve a salir aquí la indigencia de la «razón práctica» de Kant; N 8), a la individualidad (en todo aquello que Hegel llama «religión subjetiva»; N 9) y a la libertad (con la que «va mano a mano» la religión popular, N 27). También aparece el espíritu del humanismo: la religión debe, en primer término, existir para el hombre; no ha de servir únicamente para hacernos «juntar las manos» y «doblar las rodillas y el corazón ante el Altísimo», sino que también debe contribuir a «los sanos goces de las alegrías humanas», «a la expresión de las facultades del hombre, de su valor, de su humanismo, de su jovialidad e igualmente al disfrute de la vida» (N 8s). Sobre el pecado y la redención no hallamos ni una palabra que merezca destacarse; pero, en cambio, encontramos abundantes alabanzas del alegre espíritu de Grecia, en contraposición al sombrío cristianismo (N 23, 26-28). Hegel, lo mismo que habla de Cristo, habla también de Sócrates y de otros paganos piadosos (N 10s). Y también se nota, en la penumbra, el espíritu de la reforma tardía. Aquí es el individuo quien al margen de la Iglesia se edifica su propia religión y su propia Iglesia, indagando libremente y seguro de la gracia; tan seguro, que ya no necesita hablar de ella. Y por fin, está también presente el espíritu de la nueva filosofía: la tan naturalmente presupuesta «exigencia sublime de la razón a la humanidad, cuya legitimidad reconocemos tan de buen grado» (N 4). Y junto con eso se dan cita en Hegel: un deísmo implícito; el optimismo de Leibniz (N 22s); la fundamentación racional de los dogmas de Wolff (N 13); la racionalización de la Biblia en el sentido de Reimarus (a cada paso; véase concretamente la secularización de la expresión bíblica sobre la «sal de la tierra y la luz del mundo», N 4); la desmitificación de los símbolos de la fe hecha por Planck (N 5s, 14); la parábola del anillo y la doctrina de la tolerancia, de Lessing (N 10); y la distinción de Semler entre lo natural que vincula y lo positivo que a nada obliga, entre religión privada y religión pública (N 19ss; compárese la línea Semler-Rousseau-Gibbon-Mendelssohn). Con todo Hegel mismo no menciona los nombres; sólo cita a Lessing, a Fichte y a Mendelssohn. Ni hemos de ver en todas partes una directa dependencia genética,

43. C. LACORTE, 83.

p. ej., respecto a Schiller, Kant, Rousseau y Herder; pero el espíritu de estos muertos revive aquí. Y así encontramos en Hegel, como reacción contra una especulación teológica que había perdido toda credibilidad y contra la casuística moral (N 11, 12s, 16s), como resultado de una larga evolución, la religión de la nueva época, fundada objetivamente en la conciencia de Dios, en la ley moral de la naturaleza y en la inmortalidad del alma (N 3, 5), motivada en el orden de la acción por una virtud salida de las propias fuerzas (N 20, 22), igual para todos los hombres (sin importar que su Jehová se llame Júpiter o Brahma; N 107s); una religión que para la educación de la humanidad interesa sobre todo como moral (N 5, 16, 20, 26).

Y a pesar de todo, este resumen del pasado, que es a la vez expresión de una continuada ilustración y de una ortodoxia depurada, representa sólo *un aspecto* de la religión popular en el sentido de Hegel. Habría que decir incluso que es el menos importante. Su centro propiamente dicho no es ese. En el fragmento comentado se han dado pasos que conducen más allá de la ilustración e incluso de Kant, que apuntan hacia el futuro. Haering lo ha mostrado acertadamente⁴⁴. Es cierto que en este fragmento hay indiscutiblemente un kantianismo, sobre todo práctico (Haering⁴⁵ ha negado enérgicamente que exista un influjo *directo*, al menos digno de destacarse, de los escritos *teoréticos* de Kant sobre el joven Hegel). De ello dan testimonio el concepto de lo moral como incondicional pero libre sumisión a una ley supraindividual, un dualismo entre razón y sensibilidad en la moral, aunque desde luego reducido a la sistemática abstracta (N 4), y ciertas expresiones como «idea de la santidad» (N 17), «resortes instintivos morales» (N 18), «legalidad» (N 18), «respeto de la ley» (N 18). Pero por aquel entonces Hegel no era ni un partidario incondicional de la ilustración ni un kantiano sin compromisos. Al contrario, la intención de sus formulaciones está pidiendo precisamente un compromiso, pues la elevada moral de Kant, dice Hegel, no sirve para la masa.

Intencionadamente dejamos de usar ya en este pasaje la palabra «dialéctica». Se trata por el momento de un frecuentemente obscu-

ro compromiso entre razón y sensibilidad (una sensibilidad penetrada por la razón; N 4), entre individualidad y espíritu comunitario, entre religión abstracta de la razón y fe de Iglesia o religión del sentimiento. ¿Y a qué conduce todo esto? El fin práctico aparece totalmente claro a lo largo de todo el fragmento y particularmente en su última parte: el ataque a ese «muro que separa la doctrina de la vida» (N 26) y la defensa de la alianza entre religión y vida, de una vida del pueblo en que palpita la religión, pero que también alcance otras parcelas. Y todo esto deberá lograrse no por el procedimiento de una violenta revolución política, sino a través de una reeducación espiritual. Religión popular, pero no como el objeto de una filosofía o una historia de la religión, sino como el mejor medio para la formación del pueblo. Y precisamente en virtud de la preocupación totalmente práctica por la vida del pueblo que debe formarse, frente a la ilustración y al kantismo insiste Hegel sobre dos puntos: la importancia del corazón y de la sensibilidad en la religión (en contra de todo racionalismo teológico; p. ej., N 12ss), y el amor altruista (en contra de una religión exclusivamente privada y una actitud egoísta o individualista, N 18s).

Todo esto se halla resumido hacia el final del fragmento en una especie de programa que pretende dar respuesta a la pregunta «¿Cómo tiene que ser una religión popular?». Responde con los siguientes principios:

- «A. I. Sus doctrinas tienen que estar fundadas en la razón general.
- II. La fantasía, el corazón y la sensibilidad no deben quedar vacíos. III. Tiene que estar hecha de forma que ella sea el sistema vertebral para todas las necesidades de la vida y para las decisiones públicas del Estado.
- B. ¿Qué cosas tiene que evitar? La fe fetichista, como hay que designar especialmente a la que en nuestra época, tan sobrada de palabras, cree que da satisfacción a las exigencias de la razón explayándose en grandes párrafos sobre ilustración y cosas por el estilo y yéndose mutua y constantemente a la greña, mientras raras veces se intenta mejorar algo en sí mismo o en los demás» (N 20; véase los desarrollos de N 21-29).

44. TH. HAERING I, 62-115.

45. Ibid. I, 55.

En la nueva acentuación dada por Hegel podrá, sin duda alguna, advertirse una gran cantidad de influencias diversas. Todo ello recuerda, p. ej., el «espíritu del pueblo» de Montesquieu y Herder (de ahí proviene el uso de la frase «religión del pueblo», que probablemente fue introducida por el mismo Hegel); el altruismo de Shaftesbury; la importancia de la sensibilidad de Mendelssohn; la idealización de Grecia de Winckelmann, de Wieland, de Herder y Schiller; la diferencia entre religión de razón y religión verdadera de Fichte, etc. Todo esto, claro, está, lo había leído Hegel y luego lo había aderezado a su gusto. Con frecuencia toma una determinada terminología y rápidamente le da un contenido personal distinto. Fue un coleccionador concienzudo, pero también algo más que esto. Esta primera exposición que Hegel hace del tema de la religión popular, claro y personal tanto en su planteamiento como en su intención, aparece aquí como un resumen de los estudios que él ha realizado hasta la fecha, como una primera, original y espontánea formulación de su propia concepción filosófico-teológica, la cual, con disciplina reflexión y sensata reserva, va espigando entre todas las corrientes del tiempo, sin identificarse con ninguna.

Junto al ya mencionado influjo de Schiller, de orden metodológico y formal, aparece la afinidad interna de Hegel con Rousseau, en cuya lectura se le encontraba, por lo que sabemos, continuamente enfrascado. Es cierto que Hegel no tiene nada en común con el carácter desequilibrado de Rousseau y con ciertos radicalismos de sus doctrinas (pesimismo cultural, negación del orden de la propiedad y de la ciencia). Pero le une con él — aparte de la ilustración, a la que también Rousseau está vinculado — la unión viva entre razón y sensibilidad, el derecho del corazón, la fantasía y el sentimiento, el altruismo natural (compasión, amistad, amor), la tendencia a una pedagogía «antiautoritaria» («dejar crecer»), su sentido de una unidad supraindividual (*volonté générale* - *Volksgeist*), el deseo de renovar la sociedad, desde el arte hasta la política y la religión, y por fin, también el credo del vicario saboyano.

En cambio se ha de proceder con cautela al pretender establecer, como frecuentemente se ha hecho, una dependencia entre Hegel y sus *antepasados espirituales suabios*. Una vez que J. Klaiber, con ocasión del discurso conmemorativo del 400 aniversario de la universidad de Tubinga, había caracteri-

zando el aspecto político, cultural y religioso de Hegel, Hölderlin y Schelling, tomando como clave su procedencia común de Suabia, y tras las meticulosas investigaciones que W. Betzendörfer había realizado en 1922 sobre la vida en la Fundación de Tubinga en los años de Hegel (véase también sobre esto la compilación de E. Müller), fue quizá el año 1938 el tiempo en que más se creyó que era posible explicar a Hegel en su totalidad partiendo de «lo popular»: La investigación de la ascendencia espiritual que hizo Rob. Schneider partía de Storr, Gottfried Ploucquet y de la «situación anímica de la época», retrocediendo a través de Oetinger, Hahn, Bengel y el pietismo suabio hasta Jakob Böhme, Paracelso y el renacimiento, y mostraba en estos «antepasados espirituales suabios» ciertos momentos panteístas o panteizantes, que cabe descubrir en Hegel y Schelling, así como ciertos paralelismos en los conceptos de amor, espíritu, vida, logos, totalidad, etc. Todo esto es, sin duda, importante para la prehistoria local de Suabia. Pero Schneider no fue capaz de demostrar en momento alguno, apoyándose en las fuentes, una dependencia directa del joven Hegel respecto de esos antepasados, una dependencia que fuera más allá de las meras analogías en la historia del espíritu. Sobre todo no puede demostrarse ninguna relación directa de Hegel con el discípulo de Bengel, Fr. Chr. Oetinger, el Mago del Sur, ni tampoco con Gottfried Ploucquet, el cual, después de haber partido de Leibniz y Wolff, se había adherido, en la última fase de su evolución, a Oetinger. Pero en los años en que Hegel permaneció en Tubinga ya no enseñaba (contra Schneider, véase sobre todo C. Lacorte)⁴⁶.

En concreto hallamos ya en estas pocas hojas del fragmento comentado ciertos elementos que más tarde Hegel había de reunir en una gran síntesis. Entre ellos, la unión entre religión, moralidad, historia y libertad política (N 27); la significación del sacrificio (N 24s), del espíritu popular (N 26); la religión como centro y eje de tendencias y pensamientos (N 3). También habrían de ser importantes para el futuro, aunque a esto sólo se alude incidentalmente, las ideas contenidas allí sobre el amor, que une a los hombres entre sí y con Dios, «que tiene alguna analogía con la razón» (N 18) y al que, en cuanto «amor insondable de Dios», «va a parar» todo el contenido de la fe en la providencia (N 22). Así se explica que también en los sermones, a pesar de las diferencias fundamentales, quepa advertir ideas parecidas que reflejan más el mundo personal (p. ej., la insistencia en el amor H 180, 184-192, en el reino de Dios H 179-182, en la reconciliación H 184-192); si bien, por otra

46. C. LACORTE, 128-134, 150-153.

parte, tampoco hemos de ignorar que la tendencia fundamental de Hegel guarda cierta relación con trabajos que obligatoriamente hubo de realizar en la vida académica (como los referentes a la revitalización de la Iglesia, a la moralidad y a la fe en la inmortalidad).

Pero entre tanto, lo más importante dentro de la perspectiva teológica (y no hay que olvidar que el joven Hegel era un estudiante de teología) es lo siguiente. Durante este tiempo de Tubinga no se ve por ningún lado que Hegel estuviera poseído interna y vitalmente por la fe cristiana ni por la persona misma de Cristo. Es cierto que Hegel había sido llevado al encuentro con la teología con el cristianismo, una realidad que tendría gran importancia para el futuro. Pero esto deja en pie lo dicho. Pues, no sólo por lo que nos dice este primer fragmento teológico, sino, en general, por todo lo que sabemos acerca del tiempo de Hegel en Tubinga, él no parece haber estado muy afectado existencialmente por la fe cristiana, por lo menos si entendemos la fe en el sentido del Nuevo Testamento. Pero eso no debe sorprendernos demasiado teniendo en cuenta la situación de Tubinga que se desprende de las descripciones, convivitorio, universidad, situación general del tiempo. Hegel apenas habla del cristianismo, y cuando lo hace es generalmente en sentido crítico, incluso con evidente desgana y bien poca afabilidad (véase N 26s 256s). Sus sermones son «de una sorprendente mediocridad» (H 446), más bien unas ponencias que unas exhortaciones, sosos y carentes de todo fuego religioso. Ni ciertos entusiasmos del exordio, más bien protocolarios, ni los cantos citados han de llevarnos a engaño en este punto. Ciertamente, Hegel cita la Escritura, pero el sermón mismo no brota de las palabras bíblicas. La Biblia aparece como percha donde colgar el tema, o como mina de donde sacar argumentos.

¿Y qué decir de Cristo mismo? No parece que para el joven teólogo fuera precisamente una «persona grata». En las fuentes que hasta ahora venimos manejando brilla precisamente por su ausencia. En el fragmento que venimos estudiando sale su nombre dos veces pero en contextos accidentales, en el plano, p. ej., de un Sócrates. Tampoco en la correspondencia de Hegel posterior a la época de Tubinga desempeña ningún papel la persona de Cristo. Cuando en

los sermones se habla de la divinidad de Cristo, el título parece convencional y la imagen del hombre Jesús que allí se diseña no tiene fuerza ni color.

Por eso, dentro ya de la temática específicamente teológica, no podemos retrasar más tiempo el enfrentarnos decididamente con la cuestión: ¿Tiene realmente algún significado la persona de Cristo para el joven teólogo Hegel? ¿Le dice algo como acontecimiento decisivo de la salvación? y, por tanto, ¿el joven Hegel es un creyente en el sentido del Nuevo Testamento o en el fondo él es religioso solamente en un terreno neutral? ¿Hay en la teología que le mueve y que él reproduce algo realmente relacionado con la revelación? La religión revelada ¿no es para él únicamente un caso especial de la religión general en el hombre, de modo que sólo aparece marginalmente en el fragmento? Y sobre todo si nos fijamos en el programa que se había propuesto Hegel, a saber, el de estudiar la forma que había de presentar una religión del pueblo (N 20s)..., no encontramos ni una palabra verdaderamente significativa sobre la gracia, sobre el pecado, sobre la naturaleza creada y la miseria del hombre. Es cierto que se habla de la fe, en el sentido de fe en la providencia (p. ej., en N 6, 8, 9, 10, 23). Pero teológicamente ¿qué es aquí lo decisivo: la esperanza fiducial o la razón autónoma, el don de la gracia o la naturaleza autosuficiente?

En la frase con que empieza el programa para una religión del pueblo está claramente afirmado el primado de la razón: «Sus enseñanzas deben estar fundadas en la razón universal». Ya al comienzo del fragmento Hegel habla con énfasis, de las «ideas de la razón», que «dan vida a todo el tejido de las sensaciones» (N 4), y de las «elevadas exigencias que la razón plantea a la humanidad, cuya legitimidad nosotros aceptamos tantas veces de todo corazón» (N 4). Y explicando esa primera frase de su programa, prosigue: «Aunque sus enseñanzas se funden en la revelación tienen que estar estructuradas de forma que queden realmente confirmadas por la razón humana, que cada hombre comprenda y sienta su carácter vinculante cuando se le llama la atención sobre ellas» (N 21). De este imperativo de fundamentación en la razón se deduce (N 21) que la religión ha de tener un matiz tan práctico como sea posible (sin símbolos intolerantes), debe ser sencilla (sin gran «aparato de erudición ni

derroche de demostraciones fatigosas») y humana (es decir, «adecuada al grado de moralidad... en que un pueblo se encuentra»). O sea, tomado todo esto en conjunto, se pide ahí una religión con un contenido escaso y vago, con pocos principios y verdades, y, por añadidura, totalmente indeterminados.

Se trata de una «pura religión de la razón que adore a Dios en espíritu y en verdad, y que esté a servicio de la virtud solamente» (N 17). En cierta ocasión ha hecho notar Nietzsche con mordiente ironía: «Los alemanes lo entienden en seguida cuando digo que la filosofía está envenenada por sangre de teólogos. El párroco protestante es el abuelo de la filosofía alemana, el protestantismo mismo es su *peccatum originale*. Definición del protestantismo: la parálisis de medio cuerpo del cristianismo y de la razón... Basta con nombrar la "fundación de Tubinga" para comprender en seguida qué es en el fondo la filosofía alemana, a saber, una teología *fraudulenta*»⁴⁷. Pero, pensando ahora en el joven Hegel de Tubinga, ¿no podría preguntarse por el contrario si ésta no es quizás una *filosofía fraudulenta*?

Sin embargo, es importante para el problema hermenéutico dejar en firme lo siguiente: A pesar de que ya en el programa esbozado durante el bachillerato Hegel manifiesta la intención de «revisar las opiniones heredadas y transmitidas, incluso aquellas que jamás han sido objeto de nuestra duda o se han hecho sospechosas de que podrían ser falsas o sólo medio verdaderas» (H 47s); a pesar de que durante su tiempo de estancia en la fundación «ya piensa liberarse de ciertos prejuicios generales o presupuestos no confesados o como él lo expresa, "de ciertas cadenas"» (H 430); a pesar de que también más tarde jura en la poesía citada «vivir sólo para la verdad libre y nunca jamás hacer las paces con la institución que regula opiniones y sentimientos» (H 380s); a pesar de que, por fin, insiste en su fragmento sobre la necesidad de la ilustración (N 12-20), sin embargo, Hegel de ningún modo comparte cándidamente el prejuicio fundamental de la ilustración, que «es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello el destronamiento de la tradición»⁴⁸.

Hegel parte de la idea de que el entendimiento es «un cortesano

que se rige servilmente por los caprichos de su señor y sabe encontrar motivos justificantes para todas sus pasiones y todas sus hazañas, que es en realidad un servidor del amor propio, el cual siempre fue muy astuto para saber dar a las faltas cometidas o por cometer un color agradable, y con frecuencia se congratula consigo mismo y se gloria de haber encontrado tan buen pretexto para sus propios fines» (N 12). Hegel ve así los límites de la ilustración: «La ilustración del entendimiento hace al hombre más avisado, pero no lo hace mejor... El que las malas inclinaciones no lleguen a sobreponerse y no alcancen gran altura, esto no lo puede conseguir ni una moral de letra impresa ni una ilustración del entendimiento» (N 12). Y si es cierto que Hegel se adhiere a la ilustración en el sentido de que quiere «quitar al pueblo sus prejuicios, ilustrarlo», y de que en los «juicios del pueblo» distingue entre los que son verdaderos errores y otros cuya verdad no es conocida por la razón sino solamente por la fe (N 13), sin embargo, él está firmemente convencido de que «es imposible que una religión destinada a la totalidad del pueblo pueda constar de meras verdades universales» (N 14). Ciertamente, Hegel, el estudiante de teología, es todo menos un académico teólogo supranaturalista; pero tampoco es un librepensador racionalista. Él no quiere una tradición irracional, y en esto marcha con la ilustración; pero tampoco admite una razón sin tradición, y en esto deja atrás la ilustración. Para él está claro «que si la religión popular y sus doctrinas han de ser eficaces para la vida y para la acción (lo cual va en sí unido al concepto de religión) no pueden, en absoluto, edificarse sobre la sola razón. La religión positiva descansa necesariamente sobre la tradición que nos la ha transmitido; y por consiguiente, sólo podemos aducir como motivo de la obligatoriedad de sus usos la fe en que Dios nos los exige como un deber porque le son agradables» (N 14). De acuerdo con esto, Hegel arremete airadamente contra el «engreimiento» ilustrado de «jóvenes y mayores» que, recurriendo a la nueva literatura y muchas veces por vanidad, «empiezan a dejar... la fe que hasta ahora habían profesado» y se expresan con desprecio sobre los «prejuicios» del pueblo creyente: «El que tantas cosas sabe decir sobre la incomprensible idiotéz de los hombres, el que se pone a demostrar con pedantísima exactitud que es la mayor locura el que el pueblo tenga tales pre-

47. FR. NIETZSCHE, *Der Antichrist* I, n. 10; *Werke* II, 1171.

48. H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 255.

juicios, el que se pavonea con palabras tales como ilustración, conocimiento de los hombres, historia de la humanidad, felicidad y perfección, no es más que un charlatán de la ilustración, un vendedor de mercado que vocifera panaceas universales sin substancia» (N 16). Incluso se pregunta Hegel «hasta qué punto es permisible que el razonamiento se mezcle en la religión, si ésta ha de seguir siendo tal» (N 14). A él le parece que la religión no tiene que ser ni pura especulación racional, ni pura moral (o propedéutica); aunque tampoco admite que se convierta en mero sentimiento. En definitiva, no se trata de ilustración, sino de sabiduría: «La sabiduría es algo muy distinto de la ilustración y del razonamiento. Y la sabiduría tampoco es ciencia, es una elevación del alma...; razona poco, no ha tenido *methodo mathematica* su punto de partida en los conceptos y tampoco ha llegado a lo que considera verdad mediante silogismos como el de Bárbara y Barocco; no ha comprado sus convicciones en el mercado público, donde se vende ciencia a todo el que quiera comprarla y la pague, pues ni sería capaz de contar las monedas en curso puestas sobre la mesa; más bien, ella habla de la abundancia del corazón» (N 15). En una religión de la razón de tipo racionalista «una universal iglesia espiritual es un mero ideal de la mente» (N 17). Hegel, por el contrario, desearía abarcar a todo el hombre con absoluta seriedad, en la totalidad de su naturaleza, que es razón y sensibilidad, así como en la totalidad de su historia: no en cuanto ser particular abstracto, como en la abstracción «género humano», sino como una historia del pueblo en cuanto personificación de la humanidad. Para que la religión sea una religión viva del pueblo, para que sea índice y propulsor del progreso de la humanidad, Hegel, por un procedimiento crítico y constructivo, quiere unir el razonamiento, la fantasía, la sensibilidad y el corazón con la razón intuitiva, la tradición y la fe, y bien entendido, en el fondo quiere incluso unir una religión natural de la razón con la religión positivamente revelada. Unir no significa todavía deducir. En esta religión del pueblo aún está todo simplemente yuxtapuesto, se trata más de una adición que de una fusión. Como ya hemos hecho notar más arriba, en este momento Hegel no ha pasado todavía de un mero compromiso.

Lo cual significa que en el joven Hegel todo es un enorme in-

terrogante. En el momento histórico en que estamos estudiando a Hegel, éste tiene 23 años y se halla en los principios de su evolución. En sus críticas y en sus exigencias hay puntos que están plenamente justificados; otros carecen todavía de madurez. ¡Cuántas cosas van a cambiarse en los próximos años para este incansable buscador de la verdad! ¿Pero es cierto que en él está ausente todo eso que por lo menos la teología cristiana de hoy añora? ¿No sería posible que lo echado de menos estuviera allí en forma invisible? ¿No hubo de estudiar Hegel en Tubinga, de grado o por fuerza, el Nuevo Testamento (incluso quizás más de grado que por fuerza), y no escuchó la dogmática de Storr, que parte totalmente del carácter fidedigno de la persona de Cristo? Por otra parte ¿podía decir Hegel en este fragmento todo lo que llevaba dentro? ¿Acaso no lo vemos en el fragmento siguiente ocuparse detenidamente de la persona de Jesús, el Cristo, y, en último término, no es este primer fragmento un preámbulo de toda una serie de fragmentos, quizás una necesaria advertencia preliminar sobre lo que realmente tiene que decirnos? De suyo, todos estos fragmentos forman una íntima unidad; por consiguiente, el traslado de Hegel a Berna sólo externamente abre un nuevo capítulo.

II

CONCENTRACIÓN EN JESÚS

«Aquí ha aparecido para el creyente, ya no un hombre virtuoso, sino la virtud misma» (N 57).

1. ¿JESÚS O SÓCRATES?

Hegel no había ido a Suiza para hacer turismo¹, si bien éste ya empezaba a ser moda, o mejor dicho, un medio de «formación». También Hegel hizo en el año 1796, poco antes de despedirse de Berna, un recorrido por la parte alta de la región, sin que experimentara gran entusiasmo: «La *razón* no encuentra nada que le imponga, que la inspire sorpresa o admiración en el pensamiento de la perennidad de estas montañas o en esa especie de sublimidad que se les atribuye. La contemplación de estas masas eternamente muertas no me sugirió sino la idea monótona y a la larga aburrida: *esto es así*» (H 236). Observaciones de este estilo sobre la falta de interés de los Alpes, de las rocas, de los glaciares, o sobre ese «tener que ser así de la naturaleza» (H 234) se encuentran con relativa frecuencia en los apuntes de viaje escritos por Hegel (H 221-244); si bien en parte hemos de ver ahí el influjo del gusto simétrico en el arte del final de la era absolutista, y en especial de la crítica de Lessing en su *Laokoon* a la descripción clasicista del paisaje hecha por A.v. Haller y titulada *Die Alpen*. Sin embargo, al contemplar una cascada nace en Hegel una vivencia fundamental, un pensamiento clave para su posterior concepción del espíritu y de la fluidez entre sus diversas concreciones: «Si no se intuye un poder, una gran fuerza, queda alejada la *idea de la necesidad*, del “*tener que ser*” de la naturaleza; y lo vivo, lo que perennemente se disuelve, y desmembra, lo que no está unido en una masa, lo eternamente movido y activo, sugiere más

1. Acerca del período de Berna, cf. la bibliografía relativa a la juventud de Hegel, en n. 2, cap. I 1, p. 45s.

bien la *imagen de un juego libre*» (H 224). Y más tarde, relatando una experiencia similar, escribe: «su figura, su forma se diluye cada momento, es suplantada cada instante por otra nueva, y en este caso se ve eternamente la misma imagen y a la vez se contempla algo siempre diferente» (H 231): «la eterna vida, la imponente movilidad de lo que es siempre lo mismo» (H 232).

Cuando Hegel, después de largos paseos por pedregosos senderos bajo la lluvia (eso de subir a las cumbres no está hecho para él), vuelve a casa con los pies hinchados se esfuma el último resto de ilusión por la teología de la naturaleza de tipo eudemonista de los hombres de la ilustración: «En estos desérticos parajes unos hombres cultos podían haber descubierto toda suerte de teorías científicas, pero difícilmente inventarían aquella parte de la teología de la naturaleza que quiere demostrar para orgullo del hombre cómo ésta lo dispuso todo para su deleite y bienestar; es éste *un orgullo muy propio de nuestra época* en la cual el hombre prefiere aceptar que un ser extraño lo ha hecho todo para él a familiarizarse con la idea de que es por el contrario él mismo quien ha brindado a la naturaleza todos esos fines» (H 235).

Sin embargo, le complace esa «tranquila y sumisa entrega» de los montañeses, mientras aprovecha la leyenda pastoril del «puente del diablo» para una despectiva observación sobre el cristianismo: «Pero como siempre... la facultad imaginativa del cristianismo no ha sido capaz de segregar más que leyendas *de mal gusto*» (H 241). ¡Qué diferentes de los mitos griegos!

Este turismo alpino, tan mal sobrellevado, no era sino un solaz para el tiempo de vacaciones. La vida diaria de Hegel era la enseñanza privada; una vida cotidiana realmente gris. Los espíritus rectores del idealismo alemán pasaron casi en su totalidad por esta, a veces tan incómoda, escuela de «un empleo como profesores particulares a nivel superior»². Lo ejercitaron Kant, Fichte, Schiller, y más tarde, al igual que Hegel, Hölderlin y el mismo Schelling. Siete años duraron sus peripecias de maestro caminante desde Tubinga a Berna y de Berna a Frankfurt, hasta que en 1801 pudo lograr su habilitación en Jena, cuando había ya cumplido los 31 años,

mientras que su amigo Schelling a los 23 ya había conseguido una cátedra. Pero Hegel necesitaba tiempo; su marcha hacia adelante era penosa y lenta.

Después de una corta estancia en su ciudad natal, Hegel se había trasladado a Berna en el otoño de 1793, para ocupar el puesto de «gouverneur des enfants de notre cher et féal Citoyen Steiguer de Tschougg» (H 447). Antes que él, también Fichte y más tarde Herbart habían sido instructores domésticos en Suiza. Las libertades democráticas, sobre todo en los cantones agrarios fundacionales, no habían dejado de observarse. Pero en tal sentido Hegel sufrió una desilusión. Berna estaba en crisis: la revolución había proyectado sus sombras sobre aquel viejo Estado, no tanto democrático cuanto aristocrático oligárquico; un año antes de la llegada de Hegel varios ciudadanos berneses no habían regresado con vida a su patria, después de la refriega de las Tullerías. En Ginebra no se había soportado la presencia de Rousseau, como tampoco se había consentido la de Voltaire en Lausana. Pero los desórdenes habían sido mayores en las regiones vasallas, sobre todo en el cantón de Vaud. El sistema de Berna era decadente, el Gobierno estaba sustentado por la censura y la violencia, y con ocasión de nuevas elecciones para el *Conseil souverain* Hegel informa a Schelling sobre el nepotismo existente (xxvii, 23). Hegel no podía estar de acuerdo con esta situación política tan corrompida. Tampoco parece que se encontraba muy a gusto en el ambiente que más de cerca le rodeaba, es decir, dentro de la familia aristocrática Steiger, de viejo abolengo bernés; Hegel se queja de falta de tiempo y de lo «lejos que están los escenarios de la actividad literaria» (xxvii, 11).

Sin embargo, Hegel aprovechó intensamente este tiempo de soledad en Berna para «recuperar lo que en otros tiempos había dejado escapar e incluso llevar adelante su obra en algunos puntos» (xxvii, 11). ¿En qué consistía esta nueva actividad? Los trabajos escritos y la correspondencia que nos han quedado de aquella época de su vida nos hablan de su constante interés por la evolución político-social. Así, pues, en el tiempo de Berna sus trabajos teológicos tienen que ser enjuiciados dentro de la panorámica total de la situación histórica, cultural, social, ética y política.

2. W. DILTHEY, *Die Jugendgeschichte Hegels*, 16.

Entre los escritos de Hegel pertenecientes a la época de Berna encontramos, en primer término, materiales para una filosofía del espíritu subjetivo (H 195-217)³. A estas compilaciones psicológicas siguen dos cortos extractos (H 217-219), así como la copia de un proyecto de sistema debido a Schelling (H 219-221, 455), y finalmente los escritos políticos. Entre éstos se hallan: el tratado, que se ha perdido, sobre «Las transformaciones que produce en materia de guerra el cambio de la forma de gobierno monárquica a la republicana»; luego un comentario, también desaparecido, al libro de James Stewart sobre la economía del Estado (véase H 280, 466s); y por fin la primera publicación (anónima!) de Hegel, impresa en Frankfurt en el año 1798, pero elaborada ya en Berna, que fue la traducción y comentario de Cart: *Cartas confidenciales sobre la antigua relación estatal del país de Vaud con la ciudad de Berna. Un desenmascaramiento completo de la oligarquía reinante entonces en Berna*. (Comentario en H 247-257, 457-465).

Esta publicación anónima nos muestra cómo el teólogo, que ya en la fundación de Tübinga se había entusiasmado por la *revolución francesa*, seguía perteneciendo al ala izquierda democrática de la intelectualidad alemana, si bien en él, como en muchos otros de igual sentir, se advierte una fuerte repulsa a los excesos revolucionarios de la época del terror jacobino, a pesar de la imperturbable convicción de la necesidad e importancia histórica de la revolución: «Este procesamiento y ejecución de Carrier es muy significativo y ha puesto de manifiesto toda la indignidad de los secuaces de Robespierre» (así escribe en las Navidades de 1794 a Schelling; xxvii, 12). No puede realmente decirse que el Hegel de Berna sea un jacobino (así Lacorte, Rossi y Peperzak, en contra de la opinión de Lukács y Negri).

Por lo que respecta a la *posición fundamental* de Hegel, el tiempo de Berna viene a confirmar lo que ya habíamos analizado en la época de Tübinga. Tampoco ahora nos encontramos ante la disyuntiva de decidírnos, o por una «perspectiva religiosa» en Hegel, tal como, con mayor o menor exclusividad, lo han pretendido Dilthey, Nohl, Schneider, Asveld, Wolf y Peperzak, o por una «visión política», como creen, después de Rosenzweig, sobre todo Lukács, Massolo, Negri y Rossi. La tendencia general de Hegel, «ilustracionista» y «postilustracionista», es a la vez *político-social* y *religiosa*, según lo han puesto de manifiesto en un estudio de conjunto, después de Haering, especialmente Lacorte, Rohrmoser, H. Schmidt, Marsch y, con una valoración negativa de lo religioso, también Krüger. Por lo que se refiere a la interpretación del joven Hegel en sentido rigurosamente político, en un amplio estudio comparativo sobre las modernas interpretaciones de Hegel, W. Kern llega con toda razón al resultado de que «los libros de Massolo, Negri y Rossi han exagerado el componente político, la intención de reforma social en Hegel, aunque no en tan alto grado como Lukács. Cuando la filosofía política se hace tema especial de investigación, con facilidad se introduce solapadamente

algo así como una equivocación metódica: por una parte oímos el propósito justo y necesario de que la investigación se extienda a todos los escritos (con lo que creemos hallarnos ante una exposición general), pero, por otra parte, so pretexto de concentración en la temática especial, elúdense la valoración ponderada de contenidos no políticos, de lo teológico, de lo metafísico, etc.»⁴.

Lo mismo que Hegel no había evolucionado en Berna hasta convertirse en un «panteísta místico», como veremos más adelante tampoco puede afirmarse que fuera ya en potencia un materialista ateo. Incluso el mismo Lukács, quien, como representante del materialismo dialéctico, adoptando una unilateral postura polémica frente a Dilthey y a otros ha resaltado la importancia de la problemática económico-social del Hegel de la época de Berna, para hacer así de él un precursor del marxismo⁵, reconoce «que todos los problemas sociales e históricos que en este tiempo iban surgiendo ante la vista del joven Hegel tenían la forma de problemas morales» y que en estas discusiones historicofilosóficas la *religión* tenía un papel de capital importancia»⁶. Y aunque es cierto que Hegel polemiza acremente contra el cristianismo de entonces, sin embargo no se trata de una polémica contra la religión. Más bien, como sigue escribiendo el mismo Lukács: «Su lucha contra el cristianismo no llega jamás hasta un ateísmo materialista. Muy al contrario: el núcleo de sus proyectos es religioso...»⁷.

Si no se quiere liquidar precipitadamente la interpretación de Hegel a base de etiquetas y clasificaciones superficiales («filósofo», «teólogo», «polítologo»; ¡y en verdad que él es todo eso, pero no exclusivamente!), se debe tener en cuenta tres puntos que también son *característicos* para el tiempo de Berna, 1.º Su interés *no* va dirigido a lo teórico-especulativo; sobre este punto nos informa casi exclusivamente la correspondencia con Schelling (y en relación con ello, N 361s), pues lo que Hegel escribe en esas cartas nos demuestra que su interés principal iba por otros derroteros⁸. 2.º Su interés es de naturaleza práctica y políticosocial. 3.º Por su amplitud, importancia y originalidad, las cuestiones religiosas están en primer plano.

El interés de Hegel se centraba en lo mismo en que se había centrado durante los últimos años de Tübinga: en la religión, o en la renovación de la sociedad, del pueblo, por la religión. Como el cambio de domicilio no rompió la interna continuidad del fragmento sobre la *Religión del pueblo y el cristianismo*, es de importancia secundaria el determinar qué ideas nacieron en Tübinga y cuáles en Berna. Sin embargo, lo cierto es que en Berna se hace *patente* algo

4. W. KERN, *Neue Hegel-Bücher*, 113.

5. Sobre esto con postura crítica de R. GARAUDY, *Dieu est mort*.

6. G. LUKÁCS, *Der junge Hegel*, 34.

7. *Ibid.* 35.

8. Sobre la correspondencia con Schelling, cf. HAERING I, 196-214.

3. Fechado por G. SCHÜLER en 1794 en Berna, con el n. 43, contra H 452s (cf. 140s).

decisivo. A la concentración en la religión en general de los tiempos de Tübinga, sigue en Berna una concentración en el cristianismo en particular y, finalmente, en Cristo mismo. Quizá esto se debiera indirectamente a Storr, pues sus lecciones de dogmática, a pesar del tono aburrido de su ortodoxia, tenían como centro al Cristo bíblico y su carácter fidedigno.

¿Pero en qué forma se acerca ahora Hegel a la persona de Jesús? En su primer fragmento de Berna, algo confuso, la figura de Cristo no aparece en modo alguno como una realidad misteriosa (N 30-35). Prescindiendo de que en este fragmento no se trataba directamente de Jesús, sino de la importancia de los grandes educadores populares para la religión viva del pueblo y en especial para la forma apropiada de su instrucción, Jesús era a los ojos de Hegel simplemente «una buena persona» (N 33). Esto era para él y nada más. Y aun eso no estaba del todo claro, pues a esta «buena persona», le había salido, en la opinión de Hegel, una seria competencia por parte de un hombre no menos bueno: Sócrates. Comparados entre sí por Hegel, Jesús de Nazareth a duras penas podía quedar a la misma altura que Sócrates. Este modo de ver a Jesús aparece ya en el humanismo italiano. Y resulta interesante observar cómo ya en los inicios de la escolástica representada por Abelardo, siguiendo a Agustín y Platón⁹, y, todavía mucho antes, en las opiniones de Justino, Atenágoras, Taciano y otros¹⁰, nos tropezamos con extraordinarias alabanzas a Sócrates, como el *primus et maximus philosophiae moralis doctor*. Destaquemos, entre tanto, que esta veneración profesada a Sócrates, que arranca de los primeros apologetas y de ciertos padres de la Iglesia, pasa luego por la escolástica, el renacimiento italiano, Erasmo, para llegar hasta la ilustración, con Rousseau y alcanza a Hegel, poniendo de relieve la problemática de un humanismo cristiano¹¹.

Es cierto que Jesús había sido un hombre modélico digno de alabanza. Pero en opinión de Hegel le faltaba el horizonte universal humano del fino, sabio y republicano Sócrates, ese tipo ma-

ravilloso de la humanidad griega hermosa y buena de la armonía con la *physis*, el cosmos y la *polis*. En Sócrates encontramos el diálogo: «fina urbanidad... carente de tono didáctico, sin dar la impresión de que quiere enseñar... conduce de la forma más delicada a una doctrina que se daba espontánea, por sí sola, y que ni a Diótima podía resultar incómoda» (N 30). En cambio, véase la confrontación con el estilo de Jesús: sermones morales y un tono de insistente pedagogía... y además, expresiones como: «¡Oh vosotros! serpientes y raza de víboras» (N 30s), si bien esto podría disculparse pensando en el carácter judío, al que tenía que acomodarse Cristo. Con todo, para los planes de Cristo no era suficiente tener discípulos como Natanael, José de Arimatea, Nicodemo y otros, es decir, intercambiar ideas con hombres espirituales de magnánimo corazón, sembrar en sus almas algunas chispas de sus nuevos pensamientos, que habían de extinguirse al no encontrar combustible. A él no le bastaban hombres felices y contentos por la noche en el seno de su familia, trabajadores eficaces de día, en su ámbito respectivo, conocedores del mundo y de sus prejuicios, tolerantes, aunque severos contra ellos mismos. ¡No! hombres como éstos no habrían aceptado la invitación a la aventura (32). Y así ¿cómo iba a ser posible una religión del pueblo?

Sin embargo, Sócrates era muy distinto. En aquella especie de «trabajo de comadrona» que realizaba con su preguntar habiendo ya entendido, no existía «eso de predicar desde lo alto de una montaña o de una cátedra». Lo único que pretendía era «enseñar a los hombres aquello que es capaz de despertar sus más altos intereses, ilustrarlos sobre ello y animarles a perseguirlo»; «sin perjuicio de su sabiduría, Sócrates quedó también sin merma en sus relaciones como hombre y como padre» (N 33). Por lo que a sus discípulos se refiere, no los tuvo nunca en un número fijo y determinado; los instruyó de forma «que cada uno siguiese siendo lo que era, sin vivir Sócrates en ellos, sin ser su cabeza, de la que, como miembros, recibieran ellos el jugo de la vida»; «no tenía interés en formarse con ellos una guardia personal con la obligación de que todos llevasen el mismo uniforme, hiciesen los mismos ejercicios, agitasen las mismas consignas, compartiesen un mismo espíritu y llevasen todos su mismo nombre»; «todos y cada uno de sus discípulos eran maestros

9. ABELARDO, *Opera* II, 686; cf. 31ss, 410ss.

10. A. v. HARNACK, *Sokrates und die alte Kirche*.

11. Sobre la importante significación que Sócrates tuvo para el siglo XVIII, cf. el trabajo de B. BÖHM, aunque el autor no llega hasta Hegel.

de por sí... no eran unos héroes en el martirio y en los sufrimientos, sino en el comportamiento y en la vida; además, el que era pescador, seguía siendo pescador; ninguno de ellos era invitado a abandonar la casa y la hacienda» (N 33s). Sócrates había sido un ciudadano entre ciudadanos. Y así vivía: «A nadie humillaba con grandes ademanes que resaltasen su importancia o con formas de hablar misteriosas y sublimes, las cuales sólo pueden impresionar a ignorantes y crédulos; entre los griegos se habría hecho objeto de risa de haber procedido de esa manera» (N 34). Y así murió también: hablando a sus amigos reunidos en torno a él, lleno de esperanza, sobre la inmortalidad; hasta tal punto que «para nada hubiera necesitado consolarlos con la promesa de una resurrección»; esto sólo lo necesitan los «espíritus pusilánimes» (N 34). Lo importante no era él, Sócrates: «No instituyó ninguna clase de señales masónicas, no implantó ningún mandamiento de predicar su nombre, ningún método para que el alma se elevara por los aires o para insuflar en ella moralidad; el *agathon* es algo nacido con nosotros, y cuando no está, tampoco se nos puede meter a fuerza de sermones. Para conducir a los hombres a la perfección en el bien no usó de rodeos (flores olorosas que marean la cabeza) cuyo trazado tuviera que pasar *por él*, siempre como punto central, como si fuera la capital de la región a la que hubiera que hacer penoso viaje, para llevarse luego a casa los víveres que por donación y gracia se habían recibido y colocar su producto a buen recaudo para que dieran cuantiosos réditos; no instituyó ningún *ordinem salutis*, en virtud el cual todos los caracteres, todos los estamentos, todas las edades y todos los temperamentos tuvieran que recorrer unas determinadas estaciones — las del viacrucis — y unas determinadas situaciones anímicas, sino que ya desde el principio llamaba a las verdaderas puertas — sin intermediario — y no conducía a los hombres a otros lugares que al interior de sí mismos...» (N 34ss).

Cuando se trata de educar al hombre para la armonía «y de seguir trabajando por su perfeccionamiento intelectual y moral» (N 31), no hacen falta «mediadores». Cristo es un «rodeo» para todos aquellos que ya son buenos por naturaleza. El hombre tiene que llegar a su propio centro partiendo de sí mismo: ¡Conócete a ti mismo! En este punto concreto Sócrates hizo más y mejor que Cristo. ¡La

humanización del hombre desde el hombre mismo! «No una salvación que venga de fuera, porque el hombre haya abierto las puertas de su morada a un peregrino cualquiera, a un espíritu desconocido que llegó de tierras lejanas» (N 35). Sino, entrando dentro de sí y encontrándose a sí mismo: «lo único que el hombre debe hacer es procurar más luz y más sitio al viejo dueño de la propia casa, al que los charangueros y flautistas han obligado quizás a refugiarse en la buhardilla...» (N 35). Estas metáforas recuerdan una observación que Hegel había hecho por escrito ya en Tubinga, en la que, criticando el edificio de una religión objetiva y racional propugnada por la ilustración, insistía en la interiorización subjetiva: «Es halagador para el entendimiento humano contemplar su obra como un gigantesco edificio del conocimiento de Dios, de los deberes humanos y de la naturaleza. Claro que herramientas y materiales de construcción han sido acarreados de otros puntos. Con ellos el entendimiento edifica un gran complejo, sigue embelleciéndolo continuamente; pero, cuanto más elevado y compacto es el edificio en que va a trabajar toda la humanidad, tanto menos pertenece a cada uno de los obreros. El que sólo copia este edificio común el que sólo lo repite en sí mismo, el que no edifica por sí mismo y en sí mismo su propia casita, con su propio tejado y armazón donde él se encuentre verdaderamente en casa, en una casa cuyas piedras haya ido labrando una a una y colocado con sus manos en la posición adecuada, es un hombre que vive de la letra, que no ha vivido su propia vida ni se ha tejido a sí mismo» (N 16s).

Como vemos, se trata de centrarse en la propia subjetividad para lograr así la expansión del mundo subjetivo, se trata de una recuperación del sujeto, de modo que a partir de la subjetividad queden superados tanto la abstracción racional de la ilustración como el sentimiento abstracto de la religión. Lo que H.J. Krüger resalta críticamente desde la perspectiva marxista, a propósito de esta subjetivación programática de la religión objetiva (y de su recurso a la *fides qua*), también a un teólogo ha de darle que pensar: «Todo lo que no cuadra con el fuero interno de la totalidad de pequeños burgueses, es borrado enérgicamente»¹².

12. H.-J. KRÜGER, *Theologie und Aufklärung*, 45.

Hegel imputa algunos aspectos negativos del cristianismo a la acción de los apóstoles (N 32). A su juicio Cristo sólo quería fundar una religión privada (N 360). No obstante, el primer encuentro teológico de Hegel con Cristo mismo tiene lugar bajo el signo de la oposición irónica y agresiva. ¿A qué se opone Hegel en Cristo? ¿Quizás a su figura y doctrina, o más bien a una determinada forma de entender su propia persona y su mensaje? La contradicción hegeliana pudo derivarse de varias fuentes; y había también varias cosas que podían ocultar a los ojos del joven Hegel la verdadera figura de Cristo: el seco, sombrío y estrecho cristianismo de su patria chica; la religiosidad superficialmente ilustrada en la fundación de Tubinga; la cristología muerta y reducida a norma racionalista de los profesores de la universidad; y quizás también la forma de pensar histórico-crítica sobre la persona de Jesús, que había empezado con Reimarus; el influjo del tantas veces citado *Natán* de Lessing, así como el de Kant y Fichte, cuyas obras sobre filosofía de la religión habían aparecido ya (*La Crítica de toda revelación* de Fichte, en 1792, y *La religión dentro de los límites de la pura razón* de Kant, en 1793); o, finalmente, también las estructuras sociales en la mezquina Iglesia estatal de Württemberg, principado con tendencias absolutistas, y en la aristocrática y oligárquica Berna, con su maridaje de política y «cristianismo». El mismo Hegel dice: «Religión y política han estado siempre aliadas; aquélla enseñó lo que el despotismo quería: desprecio del género humano, incapacidad del mismo para cualquier clase de bien y para ser algo por sí solo» (a Schelling 1795; xxvii, 24). Todos esos factores debieron desempeñar su papel. En cualquier caso este fragmento vuelve a confirmar nuestra primera impresión: el joven Hegel no muestra ninguna clase de relación vital con Cristo, en el sentido de una positiva y existencial actitud creyente, por lo menos no la muestra en lo que llevamos comentado hasta ahora.

¿Pero no aparece quizás algo positivo bajo el signo de tanto dato negativo? Lo que sorprende en todo caso es que ahora, cuando Hegel tiene la posibilidad de organizar libremente sus estudios, empieza a ocuparse cada vez más de Cristo.

2. CRÍTICA DE LA RELIGIÓN

En el próximo fragmento (N 36-47; véase el esquema en N 359s) Hegel mantiene la misma actitud crítica hasta ahora observada. No todo lo que aquí aparece, ni mucho menos, es producción original suya. Intereses privados e incluso resentimientos están mezclados con lugares comunes de la ilustración. Puede afirmarse que Hegel todavía no centra su interés en la justicia histórica, como lo hará más tarde y además hemos de tener en cuenta que en este fragmento sólo se trata de pensamientos sueltos, plasmados según iban saliendo, y no de un tratado preparado para su publicación. Se critica la religión argumentando contra frentes que cambian con suma rapidez. Hegel analiza la religión cristiana desde el punto de vista de su utilidad social. Esta crítica a la religión, que es la misma en todos sus escritos de juventud, podrá estimarse como una anticipación elocuente de los argumentos de sus discípulos Feuerbach y Marx (y de la fundamentación de la moral cristiana en los resentimientos por parte de Nietzsche). Pero la religión nunca fue para Hegel «opio del pueblo», sino, por el contrario, junto con una buena constitución, un posible elemento de su vida. Lo que Hegel impugna no es la religión en general, sino la religión muerta. Él alaba la religión primitiva e infantil (de la antigüedad), vivida por todo el pueblo, pero no tanto frente a una unilateral religión de la razón, cuanto en contraposición a la religión preeminentemente externa, anquilosada e inauténtica, en manos de una privilegiada casta sacerdotal, farsaica y ansiosa de poder (N 37s). En oposición a un Estado eclesializado y a una Iglesia estatalizada, Hegel defiende una colaboración de ambas potestades en bien de la religión del pueblo. Por eso propugna un carácter más democrático de la religión, una religión que «toque el corazón del pueblo y deje satisfecha su razón» (N 39); es decir, no una religión exteriorizada en una teoría racional o en una Iglesia mundana, objetiva y muerta, sino una religión interior, subjetiva y viviente.

El cristianismo es sometido a una dura crítica, basada en argumentos históricos, sociales, psicológicos y teológicos. Hegel cita los fracasos históricos del cristianismo y de la política clerical (N 39), la

coacción de la conciencia por las distintas instituciones eclesiásticas y por los reformadores (N 42), la ascética pietista y egocéntrica, a manera de bisturí psicológico que se complace en atormentar negativamente (N 43), el autoritarismo y el afán de actuar como juez de costumbres por parte de la autoridad eclesiástica (N 45). ¡Los cristianos son el argumento contra el Cristianismo! Por fuerza hay que preguntarse: ¿Qué es lo que ha hecho mejor a la humanidad, el cristianismo o la ilustración? «Su excusa es siempre la misma: que la religión cristiana no es, o no ha sido conocida, cuando en realidad poseían la Biblia igual que nosotros; dan a entender que faltó siempre un compendio de ella, y que si hubiera existido todo lo demás habría marchado bien. ¿Acaso se ha opuesto al despotismo? ¿Cuánto tiempo hace que está en contra de la esclavitud de personas humanas? Sus sacerdotes parten hacia Guinea en los barcos mismos de la injusticia. ¿Desde cuándo se opone a las guerras? Sus capellanes acompañan a los ejércitos. ¿Y al despotismo de toda clase? Las artes y la ilustración han mejorado nuestra moral; luego se dice que ha sido la religión la que lo ha hecho, y que sin ella la filosofía no habría encontrado sus principios» (N 360).

Vemos, pues, que, según Hegel, la Iglesia ha sido perniciosa, tanto para la libre personalidad humana como para la sociedad viviente de los hombres. Lo que aquí esgrime Hegel contra la Iglesia (contra la protestante y la católica) no es tanto el acostumbrado racionalismo en contra del contenido irracional de la fe, cuanto los argumentos prácticos de carácter psicológico y político.

El fragmento termina con una comparación entre la religión de los griegos, alegre y orientada a este mundo, y la religión cristiana de la muerte, sombría y vuelta hacia el más allá (N 45-47). Aunque para los cristianos toda la vida debe ser una *meditatio mortis*, ellos entienden la muerte tan mal como la vida; precisamente porque despojan de valor la vida de acá en aras de la del más allá, necesitan para morir todas sus posibles fuerzas espirituales. Mientras los griegos morían despreocupados y con valentía, los cristianos mueren con llanto y cobardía. Para los griegos la muerte era el genio hermoso y la hermana del sueño, para los cristianos es el hombre de la guadaña, cuyo espantoso cráneo adorna todos los ataúdes. El recuerdo de la muerte era lo que impulsaba a los griegos a gozar de la

vida, y a los cristianos en cambio les amarga todos los placeres: «Para ellos era el perfume del vivir, para nosotros el del morir» (N 47).

Por lo que respecta a esta época de Hegel, puede decirse en resumen: Él no parte del concepto ideal del cristianismo, sino de su figura ideologizada, entretejida con abundantes supersticiones y con las armas del dominio político. Pero precisamente por esto hay una cosa que sorprende: aunque la crítica anticristiana no ha decrecido, se ha desplazado de Cristo al cristianismo. La persona de Jesucristo se ve descargada, al menos en parte, y se agrava la culpa del cristianismo actual. ¿No eran esas mismas virtudes que se echaban de menos en los poderosos de la Iglesia las que había enseñado la doctrina de Jesús? Y también: «¿Qué vicio no reinaba entre ellos que no estuviera prohibido por su Señor y Maestro?» (N 40). Ciertamente, la religión de Jesucristo era inadecuada para configurar la vida pública. Al menos la aplicación literal de su moral significaba la disolución de la sociedad (recuérdese la aplicación del sermón de la montaña al orden jurídico y al de la propiedad). Por eso vino también el conflicto con el *establishment* judío. Pero hay que decir a favor de Jesús, opina Hegel, que su intención no fue fundar una religión pública; lo que él pretendía era una religión, no popular, sino privada. La religión convertida en Iglesia y la religión del Estado son productos de los apóstoles y de la generación posterior: «De todo esto aparece claro que las enseñanzas de Jesús y sus principios solamente eran apropiadas en realidad para los individuos particulares y que a ellos estaban orientados» (41). Puede demostrarse con numerosos ejemplos «que cuando las instituciones y las leyes de una pequeña sociedad, en la que cada ciudadano es libre de pertenecer o no pertenecer a ella, se trasladan a la gran sociedad civil, se hacen inútiles y no pueden compaginarse con las libertades civiles» (44).

Tras una densa cortina de polémica racionalista hay en todo esto una valoración positiva de la persona histórica de Jesús. Y es sorprendente ver cómo, a pesar de la agresividad en los trozos siguientes, cada vez más, de fragmento en fragmento, la figura de Jesús va siendo perfilada con mayor claridad y es vista bajo una luz más favorable.

El trozo siguiente (N 48-69) comprende propiamente tres fragmentos, que se compenetrán como esquema, primer esbozo y forma madura (a ellos puede añadirse también la hoja pequeña que Nohl trae con el número 70 y siguiente). Ellos nos facilitan una ojeada al taller intelectual de Hegel, la cual nos permite ver cuánto hay de no terminado y provisorio en estos materiales, y cuán falso sería tomarlos por productos acabados. Muchos son experimentos, borrosos en el detalle, pero claros en la orientación hacia el fin. Lo que está sobre la mesa de trabajo es la vieja cuestión: ¿Qué importancia tiene la religión para la sociedad y para el hombre?: «El supremo fin del hombre es la moral; y, entre las disposiciones que hay en él para fomentarla, una de las más excelentes es la fibra religiosa» (N 48). Por consiguiente su «fin principal no es la propagación del nombre de Cristo y de su fama» ni «la glorificación del nombre de Dios»; pues en este caso: «el papa que está celebrando la misa pontifical en la basílica de san Pedro sería un objeto más digno del beneplácito divino que el sargento Woltemar, el cual, arriesgando la propia vida, salvó de la muerte a trece naufragos y encontró su propia muerte al querer salvar al número catorce» (N 49). No sólo ha amainado la hostil agresividad contra la figura de Cristo, sino que ahora también ha desaparecido la indiferencia respecto de ella.

También en esto se trata para él de averiguar la forma en que la religión objetiva (el sistema doctrinal de la ortodoxia) puede llegar a ser una religión subjetiva, es decir, comprendida, sentida y vivida (devoción subjetiva) — Hegel había copiado esta distinción de Fichte —, y qué es lo que el Estado y cada uno de los particulares pueden hacer para conseguirlo. En este fragmento preocupa a Hegel de manera especial la relación Iglesia-Estado («El convertir la religión objetiva en subjetiva tiene que ser la gran tarea del Estado», N 49). Aquí se advierte el influjo de la obra de Mendelssohn *Jerusalén o sobre la fuerza moral y el judaísmo*, publicada en 1783. Pero la pregunta central para Hegel es ésta: «Al contemplar todos esos puntos de vista, ¿qué es lo que requiere una religión popular?, ¿encontramos cumplidas esas exigencias en la religión cristiana?» (N 62). ¿Es apto el cristianismo para superar el abismo entre la teología del entendimiento y la religión del corazón y para curar la escisión del hombre, que no está en sí mis-

mo? También al investigar sobre esto se llega a unos resultados altamente negativos para el Cristianismo, y sobre todo para la Iglesia. La causa de esta ineptitud del Cristianismo es su carácter apolítico: «La religión cristiana es originariamente una religión privada, modificada luego según lo requerían las circunstancias en el momento de su aparición, la situación de los hombres y los prejuicios» (49). Y en especial pesan fuertemente en sentido negativo: las verdades históricas, que a veces pasan por milagrosas, ya que están expuestas a la incredulidad; además las doctrinas no autóctonas que han sido importadas del oriente, carentes de alegría e incapaces de despertar el sentimiento; y finalmente las ceremonias, que han quedado vacías con el tiempo (véase una visión general en N 49s y en los ejemplos que siguen).

Hegel piensa que en una religión popular no hay nada que objetar contra los dogmas sencillos, humanos y razonables, pero hay mucho que objetar contra las «doctrinas misteriosas y teóricas» (N 50), las cuales no valen ni para el entendimiento ni para la razón, sino, únicamente, para el recuerdo (N 51); tales verdades son superfluas en la práctica (N 51s). Entre ellas se hallan las doctrinas sobre la Trinidad, el perdón y el pecado original (N 58). Es muy distinta la condición de las enseñanzas «prácticas y morales» (N 58). Ha habido decididos enemigos de lo verdaderamente cristiano que «estaban entusiasmados por la moral del cristianismo» (H 58). Y en esta perspectiva «revisten gran importancia... no sólo la historia de Jesús, sino también sus doctrinas o las atribuidas a él» (N 56).

Para que los hombres puedan tener principios y hacer el bien necesitan algo más que un hombre virtuoso: «Si la virtud, dijo Platón, se hiciese visible entre los hombres... todos los mortales se verían forzados a amarla. Platón creía en los hombres virtuosos, mas, para entusiasmar a los hombres hasta la admiración que arrastra a la imitación, él exigía la virtud misma» (N 56s). En este punto es donde Sócrates ya no puede servirnos de ayuda. Aquí Jesús se halla por encima de él en un doble sentido. En primer lugar «por la mezcla o adición de lo divino». «Sin lo divino de su persona estaríamos únicamente ante el hombre; pero aquí tenemos un ideal verdaderamente sobrehumano, el cual no es ajeno al alma humana, por

alejada que ésta haya de verse de tal ideal» (N 57). Y, además, «la ventaja de su individualización, la de no ser una abstracción fría»: «Aquí ha aparecido para el creyente, ya no un hombre virtuoso, sino la virtud misma. En otros pensadores, como en Sócrates, nos vemos inclinados a suponer recintos secretos..., en cambio aquí la fe encuentra la virtud inmaculada y, sin embargo, no incorpórea» (N 57).

Hegel se refiere al Jesús terreno como al ideal de la virtud. Pero, según su opinión, este ideal está amenazado por la fe en el Cristo posterior a pascua (Hegel no distingue terminológicamente entre Jesús y Cristo) y por la «adoración de Cristo y de Dios», a lo cual va unida la predicación entre infieles, la piedad, el ejercicio de la caridad, etc. (N 59). Todo esto no son más que «rodeos» para la moral, que de esa forma queda postergada y superada de hecho por la fe en Cristo como condición decisivamente necesaria para la salvación (N 62). «El quicio... sobre el que gira toda nuestra esperanza de salvación es la fe en Cristo, como el reconciliador de Dios con el mundo, como aquél que soportó los castigos en nuestro nombre...» (N 68). El presupuesto de esta doctrina central cristiana es, de un lado, el carácter pecaminoso de la naturaleza humana a causa del pecado original y de la incapacidad de los hombres para hacer el bien que de ahí se deriva; y de otro, la doctrina sobre la divinidad de Cristo; dos enseñanzas que se condicionan mutuamente: «Comparadas con esta cúspide del edificio cristiano, las demás enseñanzas no son sino pilares que lo sistienen; por eso era absolutamente necesario, frente a la indignidad del hombre y su incapacidad de conseguir nunca un valor en sí mismo por los medios naturales, afirmar la divinidad de Cristo; pues sólo el dolor de un ser así constituido podía compensar la culpa del género humano; de ahí proviene también la doctrina de la libérrima gracia de Dios, pues aquel suceso histórico al que va ligada nuestra salvación, pudo permanecer desconocido para medio mundo sin culpa alguna por su parte; y la misma raíz tienen otras enseñanzas que con esto se relacionan» (68s; véase 63).

Vemos, pues, que la posición cristológica de Hegel es ahora más clara. No admite, usando una terminología que nos hace recordar a Feuerbach, que como consecuencia de la natural corrupción del hombre haya que agradecer la bondad únicamente a un ser extraño

y que ésta «no sea una parte de nuestra propia esencia», de forma que no seamos capaces de «reconocernos a nosotros mismos en los hombres virtuosos», sino que más bien necesitemos... «un hombre Dios que sea nuestro ideal en el que se personifique la virtud»; lo verdaderamente divino en Cristo no es «su cualidad de segunda Persona de la Trinidad, el que sea engendrado por el Padre desde toda la eternidad» (67). Por otra parte, Hegel afirma que «la mezcla y la adición del componente divino... es lo que cualifica al virtuoso hombre Jesús para constituirlo en un ideal de la virtud» (N 57). Lo verdaderamente divino en Cristo consiste «en que su espíritu y su actitud coincidían con la ley moral, cuyo concepto, en definitiva, tenemos que sacar de nosotros mismos, si bien su letra puede darse ya en palabras y signos» (N 67s).

Aunque el teólogo cristiano difícilmente podrá ver en esta «moralmente» entendida filiación divina una traducción fiel de la afirmación neotestamentaria según la cual Cristo es Hijo de Dios, sin embargo, él no ha de olvidar cómo en Hegel obraban confusiones teológicas que quizá hayan de imputarse a la teología de Tubinga, y no tanto a Hegel mismo. Destaquemos únicamente tres de ellas:

1. La acepción biológica del pecado original hereditario, doctrina que, si bien carece de fundamento bíblico y está superada en la actualidad, comenzaba entonces a ser objeto de discusión (cf. N 63).
2. La afirmación de la ortodoxia protestante sobre la corrupción total de la naturaleza humana a causa del pecado original (véase N 63), corrupción que ninguna forma de gracia divina había podido sanar, al presentarse unilateralmente en un sistema ajeno a la Biblia tenía que resultar incomprensible para los representantes de la ilustración, los cuales compartían la persuasión — no totalmente anticristiana — de que en el hombre habita buena dosis de bondad.
3. El dilema planteado a causa de los paganos antes y después del nacimiento de Cristo, consistente en tener que admitir, o bien la no total y absoluta necesidad de la fe en Cristo para salvarse, o bien la falta de una posibilidad real de salvación para todos los hombres (véase N 64s), cuando terminaban de descubrirse continentes enteros y un clima de entusiasmo general por el paganismo griego era especialmente acuciante, no sólo para Voltaire y Rousseau, sino también para los teólogos cristianos. Y precisamente en la

teología protestante no había muchas bases para abordar positivamente el problema de las religiones (y el de las misiones).

Pero lo que propiamente hay que aclarar se halla en un estrato más profundo. Lo que decide sobre la interpretación de Cristo es lo siguiente: ¿Comprendió Hegel lo que es *fe*, fe cristiana, fe en Cristo en el sentido del Nuevo Testamento? Esta pregunta tiene dos aspectos: la relación con la razón y la relación con las obras.

1. Según el Nuevo Testamento se pide una fe que ciertamente entiende y, en este sentido, es racional. No es un *credo quia absurdum*. Pero se trata, por otra parte, de una fe donde la inteligencia previa del hombre no se convierte en un criterio que decide cuál es el mensaje: El hombre puede entregarse en toda su existencia y con absoluta confianza al mensaje cristiano lo mismo que se abandona al amor: ciertamente, no de una manera ciega e irracional, e incluso con una actitud abiertamente crítica, pero a la vez sin apoyarse en contundentes pruebas racionales y aceptando confiadamente un riesgo, cuyo sentido se irá poniendo de manifiesto sobre la marcha. En comparación con esta fe neotestamentaria, Hegel, y con él algún teólogo coetáneo, ¿queda aprisionado en un racionalismo que apenas piensa suficientemente sobre el hecho de que su razón tampoco se acerca sin prejuicios al mensaje cristiano, de modo que él mismo tiene necesidad de ilustración y de reflexión hermenéutica? Cuando se trata de perfilar lo que ha de ser una religión del pueblo, Hegel establece «la regla de que los dogmas constitutivos de una religión para el pueblo tengan un contenido tan sencillo como sea posible, que nada haya en ellos de inaceptable para la razón universal del hombre, ninguna afirmación dogmática que supere los límites de la razón, aunque se apoye en una autoridad procedente del cielo» (N 50); pues «la razón es el juez supremo de su propia fe» (N 53s). Y, con relación a una fe confiada en Jesucristo, «al final la razón se atreve a examinar con sus propias luces esa fe, a sacar de sí misma los principios de su posibilidad y de su probabilidad, dejando ladeada la construcción artificial de tipo histórico y negando la primacía a las verdades racionales basadas en motivos históricos» (N 66).

2. El Nuevo Testamento exige una fe que debe ser operante, es decir, activa y fértil en obras humanas. No una fe perezosa y

quietista. Y, sin embargo, se trata de una fe que no se hace ilusiones sobre la verdadera situación del hombre. El hombre real no es en modo alguno ese sublime ser libre que siempre sigue el dictamen de la razón, como él se complace en presentarse. Si es sincero, verá que está continuamente amenazado por sí mismo, porque se ve atado a las cosas, a los placeres, a los bienes, a los poderes de este mundo y, más que a ninguna otra cosa, en lo que se refiere a su mundo de tendencias morales, a sí mismo, al yo que él ha ido construyendo en el pasado. Por tanto, se trata evidentemente de un hombre que está necesitado de libertad en todos los sentidos, pero de una libertad que él no puede darse, como no podría sacarse a sí mismo del barro tirando de los propios cabellos. Frente a esta fe del Nuevo Testamento ¿no está afectado Hegel, y con él ciertos teólogos contemporáneos suyos, de un optimismo que no tiene suficientemente en cuenta cómo el mayor enemigo de la realización de la esencia humana es el hombre mismo? Sin duda Hegel desconoce la profundidad de la existencia humana y de la fe cristiana (que no consiste únicamente en creer que algo es verdadero) cuando opina que la «fe en Cristo» viene a «substituir» la moralidad sin alcanzar el nivel de ésta; e igualmente cuando escribe: «Aunque en la fe se exija como una parte esencial y un aspecto necesario de la misma su intervención en las buenas obras, con todo, según opinión de los teólogos, no está en primer plano lo que nos hace meritorios y da a nuestro ser un auténtico valor, la paz de atraer hacia nosotros el beneplácito divino; y además, esta fe depende de un conocimiento de la razón o de la fantasía, las cuales han de considerar verdaderas determinadas cosas que, o bien no tienen sino una credibilidad histórica, o bien son de tal naturaleza que el entendimiento no puede conciliarse con ellas» (64).

No puede pasarnos desapercibido que si bien la crítica de Hegel no afectaba a la fe del Nuevo Testamento, sí afectaba directamente a un cierto tipo de creencia protestante de signo pasivo y fideísta. Habiendo partido de una inteligencia de la fe según el Nuevo Testamento y no de la fe indicada, habría sido posible un conocimiento más profundo de Cristo, conocimiento que, a pesar de todo, queda esbozado ya en Hegel al situar claramente a Jesús sobre Sócrates y procurar entenderlo, no solamente como «ejemplo» y modelo

(que es lo peculiar de Sócrates), sino como verdadero «ideal de la virtud», como «ideal sobrehumano» y como «la misma virtud a los ojos de la fe»; en pocas palabras, cuando se esfuerza por entender «lo divino de su persona» (véase N 57). Pero de momento no se le ocurre seriamente llevar todo esto a sus últimas consecuencias. Se esfuerza denodadamente por entender la figura de Cristo, pero en otro sentido. Ahora se pone a escribir una *Vida de Jesús*.

3. LA «VIDA DE JESÚS» A LA LUZ DE KANT

¿Son aprovechables para una futura religión del pueblo la vida y la doctrina de Jesús? Pero guardemos esta pregunta para un poco más adelante. En todo caso, tanto el prólogo como el epílogo de esta *Vida de Jesús* (75-136) son altamente elocuentes para conocer las intenciones de Hegel. La descripción que éste hace de la vida de Jesús comienza con la introducción del evangelista Juan sobre el *logos*, es decir, sobre la razón, a cuyo desarrollo Jesús contribuyó poderosamente: «La razón pura e incapaz de toda limitación es la divinidad misma. Por consiguiente, la ordenación del mundo se hizo según un plan de la razón; la razón es la que da a conocer al hombre su destinación y el fin incondicional de su propia vida; a veces se obscureció, pero nunca se apagó del todo; incluso en las tinieblas se conservó siempre un cierto reverbero de la misma. Entre los judíos fue el evangelista Juan el que volvió a centrar la atención de los hombres en esta dignidad suya. Los hombres no deben considerar esa dignidad como cosa extraña; han de buscarla en sí mismos, en su verdadero ser, y no en el linaje, ni en la aspiración a la felicidad, ni en ser servidores de un gran hombre; han de buscarla en el desarrollo de la centella divina que se les ha comunicado, la cual les da testimonio de que ellos proceden de la divinidad misma en un sentido más excelso. La formación de la razón es la única fuente de verdad y de quietud humana: para Juan esa razón no es un don exclusivo de uno solo o rarísimo, sino un tesoro que todos pueden descubrir en sí mismos. Pero Cristo adquirió mayores méritos todavía por mejorar las máximas corrompidas de los

hombres, llevándolos al conocimiento de la auténtica moralidad y de la verdadera adoración de Dios» (N 57).

Esta *Vida de Jesús* escrita por Hegel termina con aquella frase referida a la muerte de Cristo: «José, en compañía de Nicodemo, que era otro amigo, se encargó del muerto, lo embalsamó con mirra y áloe, lo envolvió en una sábana de lino y lo depositó en su gruta mortuoria familiar, que estaba cavada en una roca de su jardín, cercana al lugar donde había tenido lugar la muerte del ajusticiado, circunstancia que les permitió llevar a cabo todo esto antes de que empezase la festividad, durante la cual estaba prohibido ocuparse de los muertos» (136). Difícilmente podemos eludir la sospecha de que, después de esta *Vida de Jesús*, nos hallamos ante un hombre que está definitivamente muerto. Nohl advierte en una nota a pie de página: «La fecha de conclusión puesta al margen de la hoja, 24 Jul. 95, nos indica que el manuscrito terminaba aquí».

Entre un principio tan racional y un final tan triste hallamos una exégesis hecha a base de una concordancia de los evangelios. Acerca de ella Rosenkranz mismo se vio obligado a reconocer que a veces «es adoctrinadora e inteligible hasta la trivialidad»¹³; es una moral repleta de deberes y virtudes, de ley eterna, de moralidad y dignidad del hombre, dirigida, a la luz de la problemática actual, contra la autoridad heterónoma, contra una religión estatutaria, contra el culto ceremonial, y pensando en el reinado de lo moralmente bueno como verdadero reino de Dios.

En nuestro contexto no es necesario entrar en detalles sobre esta exégesis acerca de las palabras y los hechos de Jesús. Es una exégesis moral que prescinde de toda concatenación pragmática de las causas. Los padres de Jesús son sencillamente José y María (N 75); cuando tiene lugar su bautismo no es el cielo el que da testimonio «de los designios sobre él existentes», sino el evangelista Juan (N 76); y el conflicto trágico de su vida que lo conduce a la muerte no es otra cosa que la lucha de una fe de la razón contra la fe farisaica de la Iglesia. Todo lo misterioso y milagroso (¡nos encontramos en una época posterior a Reimarus!) queda tácitamente descartado en virtud de una concepción previa, en la cual lo más

13. K. ROSENKRANZ, 45.

sorprendente está precisamente en esa despreocupada naturalidad con que ella es aplicada. Lo que no es simplemente eliminado (como el nacimiento milagroso, la resurrección y la ascensión), viene interpretado de forma distinta, hasta tal extremo que el pasaje de las tentaciones de Jesús se convierte en la tentación «de convertir las materias inferiores en materiales más inmediatamente aprovechables para el hombre, empleando el estudio de la naturaleza, como, p. ej., convertir las piedras en pan» (N 77).

Pero, frente a los rasgos incisivos propios de la ilustración y del esmero puesto en el estudio de los detalles, mucho más decisivo en todo ello es que en el Jesús de Nazaret de esta exégesis se advierte claramente que es Immanuel Kant quien está hablando. Lo cual puede apreciarse en las referencias a la conversación con Nicodemo (N 79s), el diálogo con la samaritana (N 80s), el sermón de la montaña (N 82-88), las parábolas del reino de Dios (N 92-94, 108-113), las disputas con los fariseos (N 88-92, 94-99, 102-107, 177-121), los discursos de despedida y las conversaciones con los discípulos (N 99-101, 121-127). Léanse, p. ej., las paráfrasis sobre Mt 7, 12: «Aquello que vosotros podríais desear que fuera ley general entre los hombres, que lo sea también para vosotros; obrad según esta máxima. Ahí está la ley fundamental de toda moralidad y el contenido de todas las leyes y de los libros santos de todos los pueblos. Entrad por esta puerta del derecho en el templo de la virtud; la puerta es ciertamente estrecha, el camino que a ella conduce está lleno de peligros, y pocos serán los que os acompañen en el camino. En cambio, es mucho más buscado el palacio del vicio y de la corrupción, cuyas puertas son anchas y sus caminos llanos» (N 87).

¿Qué es lo que Jesús quiere? Para Hegel está completamente claro: «¿Exijo yo acaso la veneración de mi persona o la fe en mí? ¿O por ventura pretendo introducir un criterio de mi propia invención, por el que medir el valor de los hombres y juzgarlos? ¡No, respeto y veneración por vosotros mismos, fe en la ley sagrada de vuestra razón y obediencia al único juez que está dentro de vuestro pecho, a la conciencia, que es el mismo criterio por el que se rige la divinidad; esto es lo que yo he pretendido suscitar en vosotros!» (N 119).

No hay duda, pues, tras *Vida de Jesús* de Hegel está Kant.

Hegel llega incluso a mostrarse en ella casi más kantiano que el mismo Kant (p. ej., en la negación de representación vicaria). La *Filosofía de la religión* del gran sabio de Königsberg, esperada con gran tensión en todas partes, había aparecido por fin el año 1793, y Hegel se puso a estudiarla rápidamente en Berna. Todavía tendremos que investigar cuál fue propiamente la razón de que Hegel dedicase este profundo estudio a las ideas kantianas, cuando él se hallaba ya mucho más adelantado que Kant. En todo caso la *Vida de Jesús* de Hegel es una interpretación consecuente de la doctrina y existencia de Jesús a la luz de la *Filosofía de la religión* de Kant. Menos que en ningún otro sitio entenderemos aquí a Hegel si prescindimos de Kant, al que, por esa misma razón, tenemos que dedicar nuestro especial atención por unos momentos.

¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? En estas preguntas se condensa todo el interés de la razón humana, según Kant¹⁴. A las dos primeras preguntas responden las dos críticas, la de la *Razón pura* y la de la *Razón práctica*. A la tercera está dedicada la *Filosofía de la religión*. Kant, educado en la escuela filosófica de Leibniz y Wolff, pero alentado a una personal reflexión crítica por Hume, Rousseau y las ciencias naturales, usó para su obra *La religión dentro de los límites de la razón pura*¹⁵ materiales anteriores a él, como los había usado también para la mayor parte de los temas filosóficos. Del mismo modo que su *Crítica de la razón pura* había obtenido sus pensamientos mediante una transformación de la metafísica teísta de Baumgarten en antropología (véase a este respecto F. Delekat), así también su filosofía de la religión sigue los *loci dogmatici* de los textos teológicos de racionalistas moderados, sobre todo los de la dogmática reformada de J.F. Stapfer (cf. J. Bohatec); además Kant había leído muy detenidamente un catecismo de Königsberg de los años 1723-33, probablemente el

14. E. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2.^a ed. 832.

15. Nosotros empleamos la 2.^a ed. ampliada de 1794. Acerca de Kant, en relación con nuestro tema, cf. entre las obras más recientes sobre todo el análisis histórico-crítico de los escritos de Kant realizado por F. DELEKAT; además, el capítulo que en su *Historia de la teología protestante* en el siglo XIX trae Karl Barth y el capítulo sobre Kant y Schiller que EMANUEL HIRSCH tiene en su *Historia de la moderna teología protestante*, vol. IV. El tratado mejor y más profundo sobre la filosofía de la religión lo ha escrito J. BOHATEC. Sobre la cristología de Kant, véase, además, el trabajo de H. VOGEL; con relación a Kant y el tema del Dios de la gracia: H. BLUMENBERG; sobre Kant y la oración: W.A. SCHULZE; acerca de la teología del Kant anterior a las críticas: H.-G. REDMANN. Sobre la relación entre Kant y Hegel se habla constantemente en toda la literatura sobre los Escritos de juventud (cf. la bibliografía dada al principio del cap. I); quien más detalladamente se refiere a ese punto concreto es A.T.B. PEPPERZAK. Como monografías sobre la relación del Hegel de los años jóvenes con Kant son importantes: H. WACKER y I. GÖRLAND (cf. también W. BURIAN).

usado en su juventud. El escrito de Kant sobre la religión trata cuatro complejos de problemas de la teología tradicional: pecado original, persona y obra de Cristo, el ministerio espiritual y los medios de la gracia, si bien usó unos títulos que no insinúan su contenido. En una forma que produjo sensación, Kant unió la teología bíblica (enseñada en la facultad de teología) con la teología natural (enseñada en su propia facultad de filosofía). Esta intersección, que de hecho es inevitable casi siempre, pero que Kant se propuso decididamente como programa — bajo el lema: *Theologia ancilla philosophiae!* —, era el objeto de su escrito: el *Conflicto entre las facultades*. Por razones políticas este escrito no apareció hasta 1798, pero había sido redactado en el mismo tiempo que la filosofía de la religión. En su conjunto, se trataba de un problema no sólo científico o teórico, sino también práctico y político. A saber, ¿qué forma parte de la religión estatal, que es obligatoria para todos los ciudadanos («religión civil»)? El trasfondo personal de Kant es el pietismo. De él sacó, no sólo la primacía de lo moral sobre la gracia, sino también ciertos argumentos contra la Iglesia ortodoxa en la teoría y en la práctica, si bien dándoles un colorido racionalista.

«Este hombre que únicamente busca el beneplácito de Dios está en él desde la eternidad; la idea del mismo se deriva de su esencia; y en este sentido ese hombre no es una cosa creada, sino su Hijo unigénito, la *Palabra* (el «hágase...»), por la cual fueron hechos todas las cosas y sin la cual nada existe de cuanto fue hecho (pues todo ha sido producido de cara a ella es decir, de cara al ser racional en el mundo, según ese ser puede concebirse en virtud de su destinación moral). Él es el resplandor de su gloria, en él ha amado Dios al mundo y solo en él y por la aceptación de su forma de pensar nos cabe la esperanza de llegar a ser hijos de Dios; etc., etc.». En la teología de la época moderna llegan a nuestros oídos textos que habían sido olvidados desde tiempos lejanos, y vuelven a nuestros oídos precisamente ¡a través de *La religión dentro de los límites de la razón pura!*¹⁶. Pero no por ello debemos ponernos suspicazmente en guardia. ¿Acaso no fue también Kant quien, aun siendo el gran hijo de la ilustración, la superó irrevocablemente en sus críticas? ¿No ayudó a los mejores de su tiempo a entender más hondamente lo que ellos mismos habían sentido y estaban buscando al venir las grandes transformaciones de la nueva era? ¿No fue él quien de manera constructiva abordó de nuevo el viejo problema

16. P. 73s. La paginación que se ha seguido a continuación en el texto está tomada de esta obra.

de las relaciones entre la fe y la ciencia, y con su crítica rigurosa puso límites a la ingenua omnipotencia de la razón? ¿Y no dio pruebas en esta tarea de ser un pensador revolucionario y atrevido, pero a la vez un cauteloso y prudente formulador, que vio la misión de su vida en una reflexión paciente y tenaz sobre los problemas planteados, apropiándose diversas sugerencias y mostrándose enemigo de toda genialidad y precipitación revolucionaria? ¿No demostró precisamente con su filosofía del derecho y de la religión que, aun valorando positivamente la revolución francesa, aquello de lo que a su juicio se trataba en la nueva orientación de la época era, no una restauración político-religiosa ni una revolución política por el sistema de la agitación, sino una reforma racionalmente crítica y una evolución incluso en el ámbito religioso (revolución de las mentes)? ¿No fue él quien minó el terreno al eudemonismo trivial de la ilustración mediante su llamamiento a la conciencia moral y su ética virilmente áspera del deber, de la obediencia y de la postura interior («haz el bien por el bien mismo»), quien dejó muy atrás toda ética eudemonística del placer y del finalismo utilitario, consiguiendo en todo ello el respeto de sus oponentes? ¿No fue él quien puso ante los ojos optimistas de la ilustración el principio del mal, la inclinación radical del hombre al mal? ¿No redujo también a sus verdaderos límites a los librepensadores, faltos de crítica contra sí mismos, paró los pies a la burla contra la religión y dio nuevo prestigio al cristianismo? Más aún, ¿no habló nuevamente en un sentido plausible del pecado y de la expiación, de la justificación y de un nuevo nacimiento, e incluso, como veíamos antes, del Logos eterno y de su importancia cósmica?

Pero precisamente ese pasaje del *Logos* nos pone claramente de manifiesto que Kant está orientado en una dirección distinta de la tradicional del cristianismo. Y, a la luz del Nuevo Testamento, sorprende ver a qué aplica Kant el prólogo de Juan y sus palabras sobre el *Logos* y el «Hijo unigénito»: ¡a la «humanidad (el ser propiamente racional del mundo) en su íntegra perfección moral» (véase pág. 73)! *Ella* es «la única que puede convertir el mundo en objeto del plan divino y en fin de la creación» (p. 73). Y así vemos que el título del segundo capítulo de Kant ya no es el mismo que en el material tradicional usado como base, a saber, *Doctrina sobre la*

persona y la obra de Cristo, sino, Acerca de la lucha del principio bueno con el malo por el dominio sobre los hombres. No dice oposición, sino lucha de principios. Una persona puede luchar, pero ¿pueden luchar los principios? Vemos que aquí se anuncia la problemática cristológica: ¿cuál es la relación del *Logos* y del «Hijo unigénitos» con el Jesús histórico de Nazaret?

Kant no silencia en modo alguno a Jesús de Nazareth en su filosofía de la religión. A él se está refiriendo evidentemente cuando habla de aquél que «con sus enseñanzas, su forma de vida y sus sufrimientos dio ejemplo de hombre agradable a Dios» y que «mediante todo eso trajo inesperadamente un gran bien moral al mundo, produciendo una revolución en el género humano» (P 78s). Mas, para explicar esto, Kant no tiene necesidad de una generación sobrenatural, que nada aprovecha para la aplicación práctica (P 79), ni de admitir una impecabilidad: «en este caso volvería a ser tan infinitamente grande la distancia respecto del hombre natural, que el supuesto hombre divino ya no podría proponerse a aquél como *ejemplo*» (81). Pues, con relación a los «principios que él adopta como norma de sus acciones, pero que... sólo puede proponer externamente a través de sus doctrinas y acciones», «ese que tiene un sentir divino, pero que, propiamente, es por completo un maestro humano..., no obstante, sólo podrá hablar verazmente de sí mismo como si representara corporalmente (en la doctrina y el comportamiento) el ideal del bien» (P 82s).

Pero ahora viene lo extraño. Todo ese párrafo lo desarrolla su autor en el modo irreal: «Si ese hombre de pensamientos verdaderamente divinos hubiera descendido del cielo a la tierra en un determinado momento histórico...» (p. 79). Lo cual no quiere decir que Kant dudase de la existencia histórica de Jesús. En el párrafo segundo de su capítulo cristológico, donde no trata de las ideas del principio bueno, sino de la lucha entre los dos principios, vuelve a hablar otra vez sobre la vida y la muerte de Jesús: «Entonces apareció en ese mismo pueblo, en un tiempo en que éste... ya se hallaba maduro para una revolución, una persona como bajada del cielo, cuya sabiduría era más pura que la de todos los filósofos que hasta entonces habían existido. Por lo que se refiere a sus doctrinas y ejemplos, esta persona se anunciaba a sí misma como verdadero hom-

bre, pero a la vez como un enviado con un origen tal, que se mantenía en la inocencia original por no estar incluido en el pacto concertado por el resto del género humano por medio de su representante, el primer padre Adán, con el principio del mal; “de modo que en él no tenía parte alguna el príncipe de este mundo”» (p. 108s). Kant está aquí tomando posición tanto contra la *novela de Jesús* de C.F. Bahrdt (según la cual Jesús mismo habría buscado su muerte, siendo así el auténtico autor de la misma) como contra Reimarus (según el cual Jesús no habría querido hacer una revolución moral, sino política). Y Kant, empleando inequívocamente el modo, indicativo histórico, dice: «de este modo fue aquella muerte (grado supremo del dolor de un hombre) la representación del principio bueno, es, decir, de la humanidad en su perfección moral, como ejemplo, a seguir para todos y cada uno» (p. 112s). Kant esquematiza la vida y la doctrina de Jesús según este punto de vista: Jesús fue el sublime ideal de la virtud y el fundador de aquella religión que, si bien históricamente se convirtió en el cristianismo normativo, sin embargo, de hecho, o sea, en el desarrollo de la historia, era necesaria para la implantación de la religión pura y universal de la razón, para el nacimiento de la Iglesia ideal e invisible, del reino de Dios (véase, p. 76-84, 108-116, 145-157, 190-193, 239-246). Aquí se evita absolutamente todo lo milagroso, lo misterioso, lo que tenga algo que ver con la gracia. Aunque Kant no niega directamente esto, prescinde de ello en forma astutamente escéptica y lo ladea como incierto, incognoscible, carente de importancia e incluso perjudicial. «La fe en los milagros», la «fe en los misterios», la «fe en los procedimientos de la gracia», son en efecto, «tres formas de superstición» (p. 30ás). Tampoco la resurrección y la ascensión «pueden ser usadas para la religión dentro de los límites de la razón pura, sin enjuiciar con ello su valor histórico» (p. 191s).

Pero ¿a qué viene el empleo de aquel modo irreal? Porque de suyo todo funcionaría igualmente *sin* Jesús. Y esto es lo importante para Kant: «No se precisa ningún ejemplo de la experiencia a fin de que la idea de un hombre moralmente agradable a Dios pueda ser para nosotros un modelo» (p. 78). ¿Y por qué? «Porque esa idea está ya en nuestra razón» (p. 78). Y lo dice más claramente todavía en el segundo apartado de su cristología: «El principio bueno ya había

descendido invisiblemente del cielo a la humanidad desde los orígenes mismos del género humano y no sólo en un determinado tiempo histórico» (p. 121s). ¿Qué sucede, pues, ahora en Kant? En lugar de la persona histórica de Jesús recibe importancia salvadora la idea de humanidad como *Logos* e hijo de Dios. Todo lo que dicen Pablo, Juan y la Escritura acerca de Jesús, Kant lo aplica con sorprendente despreocupación a la «idea personificada del principio bueno». La figura de Cristo se ha disuelto en la idea. El Cristo bíblico aparece secularizado como idea de humanidad. Si los antiguos gnósticos habían aplicado a Jesús el mito del hombre original, en esta moderna gnosis racional sucede al revés: Jesús pasa a ser una ayuda transitoriamente necesaria para representar el «ideal de la humanidad agradable a Dios» (p. 75). La historia de Jesús es presentada por Kant en una forma casi doceta o en unos términos masivamente míticos (pacto y lucha con el diablo). Pero «si quitamos el caparazón místico a esta forma viva de representar, probablemente la única *popular* en su tiempo, dicho ideal (el espíritu y el sentido racional) ha sido prácticamente válido y obligatorio para todo el mundo y en todos los tiempos... El contenido racional consiste en que no habría en absoluto ninguna salvación para los hombres sin la aceptación de auténticos principios morales en sus formas de pensar» (p. 114s).

Según esto, la cristología de Kant es radicalmente una antropología. En ningún sitio como aquí se halla realizada la libre autodeterminación del hombre hasta, en la religión misma, en virtud de un poderoso sistema al que no se puede denegar la admiración. Autonomía: darse a sí mismo las leyes en la teoría y en la práctica; esto es el sistema de Kant en su severa magnificencia. La ¡razón como libertad! Junto a la autónoma razón pura, que no acepta más leyes que sus puras formas internas, coloca él, superando la ilustración, la autónoma razón práctica, que únicamente está obligada a sus propios principios incondicionados, universales y formales, a sus máximas. Así Kant resuelve soberanamente el viejo problema de la libertad y la ley en la siguiente forma: El hombre, como ser racional en su libertad, es su propia ley, en lo lógico y en lo práctico, en la ciencia, en la moral y en la estética. El giro copernicano ha sido pensado aquí hasta el final: el hombre con su razón y con su conciencia moral libre, a la que se atribuye no solamente la moral sino

también la fe y toda religión, pasa a ser el centro. La religión es «la moral con relación a Dios»; por tanto es deducida de la moral y reducida otra vez a ella. La religión es sierva de la moral autónoma, en la que el hombre crea el ordenamiento ético de su vida por sus solas fuerzas, siguiendo la consigna con la que Kant cierra su obra. «no... por la gracia a la virtud, sino por la virtud a la gracia» (p. 314).

¿No podía decir Kant con razón que de esta forma había dejado a salvo y conservado lo esencial del cristianismo? Dios, libertad, inmortalidad: tres fundamentos de la religión cristiana fuertemente amarrados contra toda crítica superracionalista y contra toda duda demoledora. En primer término hay aquí una detallada doctrina sobre el pecado original o hereditario, «sobre la existencia en el hombre del principio malo junto al bueno; es decir, sobre la maldad radical en la naturaleza humana» (p. 3-64): no se trata de una propiedad (como se sostenía en el maniqueísmo o por ejemplo en Flacio Ilírico), pero sí de una propensión al mal que es, en definitiva, ininteligible e indeducible por la razón (en tres grados: debilidad, impureza, maldad), y que en su actualización es acción mala. Además la conversión y el nuevo nacimiento quedan explicados mucho mejor que por los neólogos secuaces de la ilustración y se interpretan como una revolución en la actitud vital, la cual debe mantenerse con un esfuerzo infatigable para llegar a la perfección moral y, con ello, a la justificación y reconciliación. La moral, el deber, la virtud y la conciencia reciben aquí un acento que nunca habían recibido, de forma que la burla de los libertinos enmudece ante esta seriedad moral. ¿Podría asignársele a la revelación cristiana una misión más alta que la que le asigna: a saber, la de anunciar lo que ya está en el hombre desde toda la eternidad? Y así vemos que a la «filosofía de la religión» hay que atribuir el que no solamente quedara frenado, al menos provisionalmente, el ímpetu avasallador de los librepensadores contra la cristología, sino también el que se despertara un nuevo interés por Cristo en los círculos de la filosofía idealista. La idea kantiana de la humanidad en su perfección moral aparece como un nuevo resplandor de la imagen del Cristo histórico. La cristología especulativa del idealismo alemán tuvo en Kant su punto de partida. Donde los teólogos de la ilustración sólo habían mostrado

puro desconocimiento se descubrió, a consecuencia de la obra de Kant, un nuevo y profundo contenido de verdad que conduce a preguntas decisivas sobre el hombre y sobre Dios.

Y, a pesar de todo, no puede negarse que con esto Kant introdujo en la filosofía alemana aquella nueva hermenéutica bíblica que implica una desmistificación racional («desposeerla de su caparazón místico» p. 114s) y una eliminación de lo histórico (un desprendimiento de las formas de representación históricas), pero, en el fondo, también la proyección de una ideología especulativa sobre la Biblia, y especialmente, sobre la cristología. La razón es la última instancia decisiva de esa hermenéutica especulativa; y, en este sentido, Kant se nos presenta en su filosofía de la religión como un secuaz de la ilustración más racionalista que en sus tres críticas. La ideología especulativa, que elimina de la Escritura los mitos y lo histórico, significa en Kant: no una yuxtaposición inconexa de los elementos racionales y de los irracionales, ni la eliminación de los irracionales a favor de los racionales; lo primero lo hizo Semler y lo segundo Reimarus. Kant conocía ambos procedimientos, pero quería un tercero: un cambio en la interpretación de la Biblia, apoyándose en la filosofía idealista, según los principios de una religión natural de la razón, y con ello la interpretación de los elementos no evidentes partiendo de los filosóficamente evidentes. La interpretación eclesiástica de la Biblia, que se ocupa de su aspecto histórico, la deja Kant a los «teólogos bíblicos», como cosa sin importancia. La auténtica interpretación del cristianismo es para él, como filósofo, únicamente la interpretación de la fe de la Iglesia en el sentido de una fe religiosa puramente moral. Esta interpretación se extiende desde luego más allá de la Biblia, y trasciende la doctrina de la Iglesia, las instituciones y las constituciones. Con ello se convierte en un arma peligrosa contra la teología establecida y contra la Iglesia en general. Todo lo que en definitiva se opone a la asimilación de esta interpretación ha de ser considerado como fe servil, superstición y vana sabiduría. Al llegar a este punto Kant no anda precisamente escaso de expresiones hirientes.

Kant era suficientemente sincero para formular ya en la introducción a su escrito sobre la religión este procedimiento hermenéutico con toda la claridad deseable. Los teólogos llamados neólogos,

anteriores a Kant, habían creído de buena fe que con sus explicaciones racionalistas acertaban con el sentido original del texto bíblico. Kant lleva aquí la ilustración hasta el final, apropiándose el derecho, como filósofo exento de todo ilusionismo, de retorcer violentamente la Biblia dándole un sentido racional, aun cuando éste no coincida con el verdadero contenido del texto bíblico. El único atropello se comete, según él, cuando el filósofo *pone* en la Escritura algo esencialmente extraño, pero no cuando «saca de ella algo que necesita para sus fines» (p. VIII). En el *Conflicto de las Facultades* observa en tono mordaz: «Cuando el teólogo bíblico deje de servirse de la razón para sus intereses, dejará el filósofo de usar la Biblia para confirmar sus propias ideas»¹⁷. Por consiguiente, el principio fundamental hermenéutico para la filosofía de la religión tiene que ser el siguiente: «Una constante interpretación de ella (de la revelación que ha llegado a nuestras manos) en un sentido que armonice con las reglas generales prácticas de una religión de la razón... Tal interpretación nos parecerá a veces forzada a la vista del contenido del texto (de la revelación), y frecuentemente quizás lo sea; pero, aun en este último caso, siempre que el texto admita de algún modo tal exégesis, ésta ha de ser preferida a la interpretación literal, que o no contiene absolutamente nada para la moralidad, o está incluso en pugna con las tendencias morales de la naturaleza» (p. 158; véase 161s). Así lo hicieron todos los pueblos cultos con sus escritos sagrados: Tanto «los interpretaron que...» (p. 159s).

Basándose en un idealismo moral, Kant llevó a cabo sistemáticamente este cambio racional del cristianismo, hasta convertir la fe de la Iglesia en pura fe religiosa o racional. Por eso no tiene el menor reparo en adaptarse cuanto sea preciso al lenguaje eclesiástico y a la terminología teológica. Y por esto también resulta fácilmente comprensible que Kant no vea la menor dificultad en usar la expresiones «Hijo de Dios» y *Logos* cambiándoles el significado y aplicándolas a la idea de la humanidad, que es el «Hijo de Dios» al que él atribuye la preexistencia, la humillación y la satisfacción (p. 74ss).

Y así llega también Kant, según los teólogos y filósofos de esta época habían deseado; a una armonía entre la fe revelada y la fe

17. I. KANT, 64.

racional, pero ya no desde el punto de vista de la revelación, como todavía habían hecho los teólogos de la ilustración, sino desde la perspectiva de la filosofía racionalista. La consecuencia es de hecho una radical destrucción del dogma cristológico, y no sólo del cristológico. Teniendo ante la vista su punto de partida hermenéutico, se comprende que la Trinidad (p. 220), el pecado (p. 24ss, 32ss, 40ss) la revelación (p. 152ss, 186ss), la gracia (p. 64, 100ss, 178ss), la redención (p. 98ss, 170ss), la justificación (p. 101ss), el juicio (p. 103ss, 202ss) y el misterio de la fe (p. 208ss) desempeñen una función importante en el sistema de Kant, y a la vez que puedan ser arrancados de su verdadero contexto bíblico, «con el objeto de usarlos para el propio fin», es decir, en provecho de una religión moral de la razón («pura fe religiosa»), para la que la religión revelada («fe normativa de la Iglesia») no es más que un vehículo en el viaje a través de la historia de la humanidad (p. 152). Es un vehículo provisional, sólo relativamente necesario y está destinado a perecer, a disolverse en virtud de un movimiento progresivamente acelerado hacia la pura religión racional (p. 179ss). Lo histórico o fáctico no tiene para él autoridad propia. Kant lo repite constantemente, siguiendo en esto a Lessing. Lo importante es la idea, el contenido ideal. También el hecho histórico de Jesucristo queda excluido del ámbito propiamente ideal de la religión eterna (s. XXII); y lo que de él queda fuera de dicho ámbito es un hombre, cuya historia, como toda la historia, es puro episodio.

Kant pretendía también dar una especie de ayuda pastoral a los numerosos intelectuales que, como él, practicaban en público con mala conciencia la religión cristiana, interpretando para ellos la mayor parte posible de verdades reveladas y dándoles el sentido de verdades racionales, de acuerdo con el espíritu de su moral filosófica. A base del nuevo sentido racional intentó mostrar un camino viable entre la convicción filosófica y la lealtad civil. A este fin científico y pastoral iba unido en Kant el político, eclesiástico y cultural, que él nunca negó, a saber: mediante una habilidosa adaptación al lenguaje de la Iglesia y a la terminología especializada de los teólogos enfocar la fe eclesiástica hacia la fe religiosa, la Iglesia hacia la dimensión moral de la sociedad civil, y la «Christianitas» hacia la «humanitas». Y por eso, aun habiendo rechazado sin disimulo alguno la Iglesia

y la teología, Kant muestra un sorprendente interés por la formación de los teólogos, como lo demuestra la sugerencia hecha en un lugar destacado de su introducción a la primera edición de la filosofía de la religión: «la sugerencia de que, una vez terminada la formación en teología bíblica, se añadan unas clases especiales sobre la teoría puramente *filosófica* de la religión (que se aprovecha de todo, también claro está, de la Biblia), siguiendo una guía que puede ser la de este libro (o la de otro, si se encuentra uno mejor en esta materia); cosa necesaria para la perfecta preparación del candidato» (p. XIX).

De lo dicho hasta aquí podemos concluir lo siguiente: La filosofía de Kant quiso ser totalmente mediación. Una mediación racional para los instruidos de su tiempo, no sólo entre el empirismo inglés y el racionalismo francés y alemán, sino también entre los librepensadores y la ortodoxia, entre la razón y la Biblia, entre el saber y la fe, entre la filosofía moderna y el cristianismo, e incluso, en cierto sentido, entre el pecado y la gracia. Y en este intento de mediación no le faltaba razón, sobre todo cuando ponía el acento más sobre el sujeto que sobre el objeto, más sobre la personalidad que sobre la comunidad, más sobre el alma singular que sobre la Iglesia visible, más sobre la conciencia que sobre las instituciones, más sobre la fe que sobre los dogmas, más sobre la razón práctica que sobre la teórica. Pero el peligro de su estilo de mediación autónoma estaba en que se quedase en un mero *circulus humanus* y, de cara a una verdadera mediación, en un *circulus vitiosus*. Kant tenía un conocimiento demasiado profundo del mundo y del hombre para no darse cuenta de la escisión en la realidad. Pero él vio el origen de la escisión únicamente en un desgarramiento inmanente del hombre (en el mal radical de la naturaleza humana) y no en su separación de Dios. Él tenía fe — como hombre moderno en todos los aspectos — en la personalidad creadora, que puede curar toda fractura dándose a sí mismo la ley y la redención, con autonomía y sin teonomía.

Pero se haría injusticia a Kant si se dudara de su fe firme en Dios, la cual era para él, lo mismo que para Rousseau, una verdad del corazón y de la conciencia, anterior y superior a toda reflexión y demostración filosófica, como lo confiesa hacia el final de su *Crítica de la razón pura*: «La fe en Dios y en el otro mundo está tan entretendida con mi actitud moral que, así como no corro peligro

de perder esta última, tampoco tengo ningún miedo de que me arranquen la primera»¹⁸. En sus dos críticas Kant había defendido la fe en Dios frente al creciente escepticismo de la Europa occidental, frente al ateísmo y al materialismo de una razón soliviantada, procurando sujetar a ésta con sus propias cadenas. En *La religión dentro de los límites de la razón pura* no hay más que un dogma verdaderamente vinculante: la fe en el Dios creador (o, mejor dicho, legislador), conservador y juez; y a esta triple fe corresponde la triple división jurídica de poderes estatales: poder legislativo, poder ejecutivo y poder judicial (p. 211s).

Se ha alabado a Kant por haber tomado en serio la superioridad sobre todo límite, lo misterioso en el concepto de Dios, por haber alejado de la divinidad la analogía de los conceptos humanos, por haber renunciado a la imagen de un pródigo regente del mundo y de un padre, en favor de un absoluto substraído a toda limitación, en favor de la idea de un Dios eterno, supratemporal e impenetrable para el pensamiento humano. De hecho, en este punto (y no sólo en las aporías de la demostración de Dios) Kant marcó época. Como consecuencia, no se puede caer en un psicologismo ingenuo al describir los juicios y las actuaciones de Dios, no se puede hablar de un Dios arbitrario. Pero la teología tampoco puede olvidar lo siguiente. Desde la perspectiva del Antiguo y del Nuevo Testamento, el Dios de Kant se presenta como una divinidad lejana; no es el Dios presente y poderoso en sus obras, el Dios viviente de la historia, inclinado hacia el mundo, sino un Dios marginal, un postulado de la razón práctica, que no podemos describir ulteriormente y que necesitamos para conciliar el deber incondicional y la bienaventuranza humana (p. 230).

Nosotros «no podemos usar como máximas ni para los fines teóricos ni para los prácticos esas operaciones de la gracia de un Dios lejano» (p. 64). La autoridad vinculante de la ley moral no está en Dios, sino en el hombre mismo, en la estructura y configuración moral de la razón práctica. Ese Dios distante no es capaz de fundamentar una moral. Al revés, es ésta la que lo fundamenta a él (p. viiis). Según esto, ¿sorprenderá a alguien que se haya acusado a Kant de naturalismo y pelagianismo? Kant no advirtió y agrandó

el desgarró allí donde ya existía. Hizo más profundo el abismo entre Dios y el hombre; aumentó la distancia que separa de Dios al hombre, no como diferencia genuina sino como diferencia mala. Las raíces de este naturalismo y pelagianismo de Kant deben buscarse en su deísmo.

J. Bohatec había destacado ya la *importancia de la dogmática reformada*, sobre todo la de J.F. Stapfer, para la filosofía de la religión de Kant, pero J. Redmann ha mostrado que incluso el Kant anterior a las dos Críticas está profundamente influenciado por la idea calvinista de Dios y de la creación. Los pensamientos y formulaciones de Stapfer acerca del Dios excelso y los límites de la razón habían tenido una importancia considerable para Kant en su confrontación con Leibniz y Newton. Por tanto, cuando Kant pugnaba por la autonomía del mundo material estaba influido por motivos teológicos. Pero precisamente este interés por la autonomía del mundo y por su diferencia de Dios (en contra, por ejemplo, del ocasionalismo), condujeron a la idea de un Dios lejano y de un mundo abandonado a sus medios.

Por desgracia, hay un texto seguro que acredita la lejanía del Dios kantiano. En la filosofía de Kant muere la *oración*. «La oración, considerada como *forma interior* de culto divino y, por tanto, como medio para alcanzar la gracia de Dios, es una aberración supersticiosa, un fetichismo» (p. 302). Es cierto que Kant recomienda también un «espíritu de incesante oración»; pero este espíritu se reduce a «aquella actitud, que debe acompañar todas nuestras acciones, por la que nosotros las realizamos como si fueran un servicio a Dios» (p. 302). «Oración» no es otra cosa que «el efecto subjetivo de la idea moral» (306s). Kant recurre a la necesidad de la «adoración» eterna, a una actitud del ánimo (p. 307) para renunciar a toda oración. Como según la idea de la ilustración hay que mantener la religión «en el pueblo», Kant sostiene que debe conservarse el culto público a Dios. Pero este culto no tiene su razón de ser en sí mismo, ya que el hombre moral abandona la oración: «De aquí proviene también que quien ha hecho grandes progresos en el bien deja de orar, pues la sinceridad es su primera máxima». Ahora bien, como Kant era sincero, no acudía a los oficios divinos; y en las solemnidades académicas su asistencia llegaba hasta las puertas de la iglesia; aquí se despedía y marchaba a casa. «Por eso, sin perjuicio de una profunda veneración por la persona y la obra de Kant, tenemos que reconocer que en él no había comprensión alguna para la oración»¹⁹.

Partiendo de la teología deísta de Kant y de su antropología moral de tipo naturalista, resulta muy obvio que él no **mostrara** gran

18. 2.^a ed. 857.19. W.A. SCHULZE, *Kant und das Gebet*, 63.

comprensión de la estructura teándrica de la acción de Cristo. Para la mentalidad kantiana no podía darse un encuentro auténtico entre Dios y el hombre, como dos personas que se hallan una frente a otra. Kant intentó ciertamente unir al hombre con la divinidad mediante la idea de la humanidad moral (el «Hijo de Dios»), que parte de Dios y es increada, pero «se hace carne», en el sentido de que la idea de perfección moral «ha tomado asiento en el hombre», «ha bajado del cielo a nosotros... y ha asumido la humanidad» (p. 74). Pero el teólogo difícilmente hallará expuesto en él de manera convincente el paso de la cristología de la idea (véase el título del capítulo: «Idea personificada del principio bueno», p. 73), a la cristología de la persona histórica de Jesús. Dicho en nuestro lenguaje de hoy: El «Jesús que predica» (importante como maestro de moral y ejemplo de humanidad agradable a Dios) y «el Cristo predicado» (convertido en ideal universal de la razón) aparecen en Kant casi irremediabilmente escindidos. En el fondo, el lugar que corresponde a Jesús en la cristología está ocupado por la «actitud». Ésta es la que redime, la que ofrece satisfacción expiatoria y la que origina la gracia y la justificación. La fe en el «Hijo de Dios» se convierte así, a la postre, en fe del hombre en sí mismo; la redención pasa a ser una acción en la que el hombre actúa como su propio representante (p. 95-101).

Por eso, el camino de la gracia descrito en los Evangelios, queda invertido en la siguiente forma: no por la gracia las obras buenas, sino por las obras buenas la gracia. La justificación se convierte en un perfeccionamiento por sí mismo, la fe justificante pasa a ser una actitud moral, la ética del amor se transforma en ética de la ley (p. 48-63).

Si nuestra exposición de Kant es correcta, no puede ponerse en duda que esa inversión kantiana desfigura rasgos esenciales de la tradición bíblica. Dicho radicalmente: lo que en la Biblia tiene un sentido teológico, tiene un sentido moral en Kant; lo que aquella entiende cristológicamente, éste lo entiende antropológicamente; lo eclesiológico en aquélla, es dimensión subjetiva en éste. Y todo esto es posible porque Kant tiene un específico punto de partida hermenéutico, en virtud del cual el entender racional constituye por principio la norma de toda interpretación de la Escritura. Ahora bien,

si se mide el mensaje bíblico partiendo de esta inteligencia previa, se llega a resultados fundamentalmente distintos.

Incluso en el caso de que se llegue a aceptar el punto de partida de Kant, quedan todavía preguntas abiertas. Hablemos solamente de una, relativa a la ética de obediencia y legalista. Kant dice en la primera introducción a su escrito sobre la religión: En lo que la razón manda respetar al hombre, presentándosele como fin o incluso como fin último, «aquél busca algo que él pueda *amar*» (p. XII). Ahora bien, amor es algo más que respeto. Kant dice además que «el fin de la perfección moral de los seres finitos» es el «amor a la ley» (p. 219s), y sostiene que el cumplimiento de la ley ha de hacerse no sólo por respeto (= temor de Dios), sino también por deber filial, por «amor a Dios» (p. 282). Acerca de este punto, H. Blumenberg ha planteado una cuestión crítica que tiene especial importancia en nuestro contexto cristológico. «¿Estará quizás escondida aquí la clave para entender aquello que *Kant* no acertó a ver en la religión? El amor necesita ver la figura, retrocede ante todo lo que fisiognómicamente no sea perceptible, ante lo que es demasiado «puro» para poder tomar contornos y «hacerse carne». La fuerza de la religión está precisamente en el antropomorfismo de Dios, que es también el contenido de la encarnación dentro del cristianismo, y a eso es precisamente a lo que la «fe religiosa» de Kant quiere oponerse. Kant no ve toda la importancia de lo que podría llamarse aspecto fisiognómico de la religión, el cual, aun siendo un «escándalo» para la razón, tiene una trascendencia incalculable para el hombre. Los fenómenos de la religión son para él un mero «vehículo», que la pura fe religiosa hará desaparecer conforme se vaya imponiendo. Pero ¿qué diremos si Dios necesita siempre de un «vehículo» a fin de poder ser «real» para el hombre? Tener realidad significa algo más que ser la meta esperada de la dimensión del futuro. En toda religión se trata de la *presencia* y de la presentación de lo divino...»²⁰.

Por eso vuelve a plantearse de nuevo la pregunta cristológica, que recibieran en herencia los seguidores de Kant. ¿No será quizás posible que en este individuo acaezca lo universal, que en la historia

20. H. BLUMENBERG, *Kant und die Frage nach dem «gnädigen Gott»*, 570.

se realice lo eterno, que en lo empírico se manifieste lo ideal, que en la objetividad more la subjetividad, que en este hecho se encarne la idea y que en esta relatividad aparezca el absoluto? Cabe preguntar esto porque los límites del hombre no son límites de Dios y porque, para el creyente, en ese hombre virtuoso llamado Jesús ha salido a escena Dios mismo.

M. SECKLER muestra con hermosas palabras cómo la pregunta transmitida a los sucesores de Kant se les había planteado ya a sus predecesores: «Si para Tomás en Cristo se ha inaugurado la última era (*última aetas*) y, por cierto, en forma definitiva; si, por tanto, una individualidad histórica abre un tiempo y unas estructuras supraindividuales, esto significa: aquí *hay un hecho único con trascendencia universal*; en una existencia individual e histórica se da una norma supraindividual; una parte de la historia, por ser absoluta, se convierte en eje de la historicidad universal, o, dicho de otro modo: aquí está el *universale concretum*. Esta solución del problema de los universales en el ámbito del problema histórico no se halla explícitamente en Tomás de Aquino. Para llegar a tal solución, el problema no se le planteaba con suficiente fuerza ni urgencia. Mas parece que eso debería ser una consecuencia legítima de sus presupuestos. Cristo es para él el acontecimiento definitivo, que abre un tiempo y una estructura nuevos y definitivos. Él es, como cabeza (*caput*), el principio universal no sólo de la Iglesia sino también de todos los hombres (*caput omnium hominum*). No hay duda de que implícitamente Cristo está concebido en Tomás como *universale concretum*. Ahora bien, esto significa para nuestra pregunta acerca del medio de conocer el sentido histórico, el *universal* de la historia, que ese *universal* no puede darse *ante rem*, como plan establecido y sabido antes de los acontecimientos, sino que se da *in re*: es decir, el *universal* de la historia está *en el* acontecimiento histórico y único de la encarnación; lo supratemporal se halla *en el* tiempo; el valor universal está *en el* momento, y por cierto, *en este* acontecimiento, *en este* tiempo, *en este* momento de Cristo. Las dos tendencias que se observan en ciertas partes de la moderna teología protestante —supresión de la “facticidad” de Jesús a consecuencia de su significación universal; o reducción a un mero hecho a causa de su historicidad—, provienen de que el *universale* y el *concretum* han sido disociados, de que hay un abismo entre el *factum* y su significación, o, dicho en terminología de Tomás, de que el problema de los universales de la historia está pensado o bien en forma platónica o bien en forma nominalista»²¹.

Como los títulos de sus principales obras lo indican, Kant era ante todo un pensador crítico de gran estilo. Lo que a él interesaba

21. M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte*, 209s.

en primer término eran los interrogantes, las distinciones y los análisis. Por razones tanto personales como objetivas Kant no pudo llevar a cabo el sistema de una metafísica post-crítica que tenía planeado. Pero lo mismo que a Sócrates sucedieron un Platón y un Aristóteles, a Kant sucedieron un Fichte, un Schelling y un Hegel. Al crítico sucedieron los sistemáticos. Hegel había emprendido ya el camino hacia el sistema y, por ese tiempo, según se desprende de los fragmentos que más arriba hemos estudiado, ya había dejado atrás a Kant, concretamente en lo relativo a la rigurosa separación entre sensibilidad y razón. Se ha discutido mucho la cuestión de cómo fue posible que Hegel escribiera una *Vida de Jesús* tan kantiana. Las pequeñas diferencias, que Haering ha hecho notar²², apenas tienen importancia. Y precisamente porque Hegel no adoptó tanto el método de Kant, casi escrupuloso, constantemente empeñado en delimitar, y sus actitudes fundamentales de tipo científico y moral, cuanto ciertos resultados de su filosofía práctica y religiosa, sorprende más esta *Vida de Jesús*, enteramente kantiana, que hasta las últimas publicaciones ha sido una verdadera cruz para los intérpretes. ¿Qué había ocurrido en Hegel? Se ha pensado que se trataba de una vuelta a Kant. Pero esto no aclara nada. ¿O quizás se trata de una mera ejercitación en el kantianismo? Pero entonces no se explicarían el interés íntimo y la simpatía que Hegel pone en esta *Vida de Jesús*. O bien, como Haering piensa²³, ¿se trata de un trabajo previo en el que se analizan la vida y la doctrina morales de Jesús, o incluso de un intento de responder a la pregunta sobre la medida en que la persona de Jesús es apta para la religión hegeliana del pueblo? Pero entonces cabe preguntar como réplica si la fuerza de irradiación de Jesús como el hombre grande, noble y puro, que anuncia el triunfo de la verdad sobre la mentira, de la libertad sobre la esclavitud, de la virtud sobre el vicio, había de resaltarse realmente en la religión del pueblo. Hemos visto repetidamente que Hegel consideraba la religión de Jesús, no precisamente como una religión popular, sino más bien como una «religión privada» (véase ya en N 360). Aquí podría estar el punto de apoyo para la solución del enigma. Para lo que no sirve la vida y la doc-

22. Cf. HAERING I, 185.

23. I, 186ss.

trina de Jesús es para una religión popular, pero sí sirve para la «religión privada», «para la formación del hombre individual» (N 41); al menos mientras esas enseñanzas de Jesús se entiendan, como lo hizo Hegel, en forma kantiana y moral. Según Hegel, la doctrina de Jesús y la de Kant coinciden en que ninguna de las dos sirve como religión del pueblo, sino que tan sólo son útiles como religión privada.

Desde aquí se explica la relación de la *Vida de Jesús* con lo precedente a ello y con lo siguiente. Así se esclarece, de un lado, por qué razón Hegel en la descripción de la vida de Jesús es a la vez tan kantiano (en lo relativo a la filosofía de la religión de Kant, pues sus escritos teóricos todavía no eran suficientemente conocidos por Hegel) y tan post-kantiano en sus exigencias sobre los requisitos que había de reunir una religión popular (según hemos podido comprobar en los fragmentos analizados). Y, de otro lado, se esclarece también cómo la kantiana *Vida de Jesús* de Hegel guarda una relación interna con el fragmento siguiente, de cariz postkantiano. Pues con la *Vida de Jesús* Hegel creó el presupuesto para responder a una pregunta que él llevaba en el alma con el mayor interés, a la de cómo el cristianismo, que en su origen era solamente una religión privada, pudo llegar a ser una religión positiva, pero no una auténtica religión viva del pueblo. Con todo, si la *Vida de Jesús* de Hegel hubiera sido publicada, sin duda habría causado enorme sensación, tanta como la más importante *Vida de Jesús* escrita sobre las bases de la nueva religión racional. Pero el autor no creyó que su manuscrito estuviera maduro para ser publicado.

4. EL PASO DE LA PREDICACIÓN DE JESÚS AL CRISTO PREDICADO

«¿Cómo pasó Jesús de “predicador” a objeto “predicado”? Con-
testar a esta pregunta es para Hegel lo mismo que solucionar el pro-
blema de cómo fue posible, e incluso necesario, que del cristianismo
saliera una religión objetiva y positiva». Así formula Rohrmoser²⁴,

24. G. ROHRMOSER, *Subjektivität und Verdinglichung*, 30s.

siguiendo a R. Bultmann, la principal cuestión hermenéutica de Hegel, tal y como ésta aparece sobre todo en los últimos fragmentos de Berna, que Nohl ha reunido con el título común: *Positividad de la religión cristiana* (N 152-213). Algunos intérpretes de Hegel, incluso de nuestro tiempo (el mismo Rohrmoser), se desorientaron por el hecho de que Nohl, apartándose aquí de la sucesión cronológica, antepusiera al grueso del manuscrito que procede del año 1795 (Nohl 152 a 213; con las adiciones: 214-239) una introducción reelaborada que data del 1800, es decir, de la época posterior de Francfort (N 139-151). Sólo cuando se empieza la lectura con la redacción originaria del manuscrito, que cronológicamente fue compuesto por Hegel inmediatamente después de la *Vida de Jesús*, puede uno darse cuenta de la relación objetiva que este fragmento tiene con la *Vida de Jesús*. Precisamente el matiz kantiano de la predicación de Jesús, que tan claramente aparece en la primera redacción (N 153s), apenas se entrevé bajo formulaciones generales en el texto reelaborado (véase N 149s); lo cual confirma nuestra interpretación y ordenación de la *Vida de Jesús*.

También en el fragmento que ahora comentamos Jesús es el maestro kantiano de la virtud; él se propuso «elevar a moralidad la religión y la virtud, y restituirles aquella libertad en que consiste su esencia» y sólo «daba valor ante los ojos de Dios a la obediencia prestada a la ley moral..., pero no a la descendencia de Abraham» (N 154). «Jesús predicó el valor de una actitud virtuosa y la indignidad de una exactitud farisaica, centrada únicamente en los ritos externos del culto divino» (N 154). Pero esta doctrina sencilla, «que exigía la lucha contra las tendencias y la renuncia y la inmola-
ción», no podía tener éxito ante el orgullo nacional de los judíos, ante la adulación y la hipocresía: «Jesús tuvo que ver con pena cómo su plan de infundir moralidad en la religiosidad de su nación fracasaba totalmente»; él «fue víctima del odio de la casta sacerdotal y de la ultrajada soberbia nacional de su pueblo» (154ss).

De ahí proviene el problema que Hegel se plantea: ¿Cómo fue posible que la religión de la razón y de la virtud predicada por Jesús, la cual se basaba en verdades eternas, se convirtiera en una religión «positiva», es decir, en una religión eclesíastica e histórica que se apoya en una autoridad externa? (véase N 155s). El plantea-

miento del problema histórico por parte de los neólogos, concretamente por Semler, estaba haciendo su irrupción con este escrito en la filosofía post-kantiana. Lessing había planteado el problema en forma especialmente aguda, al distinguir entre lo universal o eterno y lo histórico o positivo; y luego lo planteó Kant, distinguiendo entre fe racional y fe normativa de la Iglesia. Hegel, partiendo de un análisis de lo histórico, intenta en este fragmento acercarse más a la solución. Lo que ya estaba latente en la *Vida de Jesús* se manifiesta ahora de forma explícita: dentro de la perspectiva de la actual situación política y religiosa, Hegel va buscando una reflexión consciente sobre el origen histórico del cristianismo. No se trata, por tanto, de una investigación histórica general («sobre la forma cómo se introdujo en el cristianismo esta o la otra doctrina, ni tampoco sobre los cambios que paulatinamente fueron produciéndose en él») (N 157); tampoco se pretende hacer una reflexión abstracta («sobre si ésta o la otra enseñanza son realmente o sólo en cierto sentido positivas y cognoscibles o no por la razón») (N 157). Lo que Hegel intenta aclarar es el origen histórico, ambiguo para él y de ningún modo normativo: «¿qué es lo que dio ocasión, dentro de la religión misma de Jesús, a que ésta se convirtiera en positiva, es decir, en una religión que, o bien no está postulada por la razón e incluso le contradice, o bien se halla en armonía con ella, pero exige ser creída sólo por motivo de autoridad?» (N 157).

En la *Vida de Jesús*, hallándose bajo el influjo de la perspectiva kantiana, Hegel todavía no había visto con claridad cómo Jesús mismo predicó algo más que una mera doctrina de la virtud: «Jesús se veía obligado a hablar mucho de sí mismo y de su propia persona» (N 158). Y esto ¿por qué? La concreta situación histórica, precisamente la conciencia legalista de los judíos le obligaba a ello. El querer apoyarse únicamente en la razón, ante un pueblo que atribuía a la autoridad divina todas sus leyes rituales, políticas y civiles, habría significado algo así «como predicar a los peces» (N 159). Por eso «Jesús (a diferencia de Kant) pidió la aceptación de sus doctrinas, no porque son adecuadas a las necesidades de nuestro espíritu, sino porque se fundan en la voluntad de Dios» (N 159). Además, tanto las esperanzas judaicas del Mesías (N 159), como el interés por su personalidad (N 160, y sobre todo los mila-

gros (N 160-162)²⁵, trajeron consigo el que se hiciese hincapié en su persona. Pero no fue el mismo Jesús quien hizo que su doctrina religiosa «se convirtiera en una secta peculiar, caracterizada por sus ritos propios» (N 162). La vida de secta y el culto propiamente dicho a Jesús fueron más bien obra de sus discípulos, celosos en el seguimiento, pero espiritualmente cortos («ni... generales, ni... grandes hombres de estado»; N 162). Ahora bien, éstos predicaron las virtudes como mandatos de Jesús, con el resultado de que «la religión de Jesús se convirtió en una doctrina positiva sobre las virtudes, idea que en sí es contradictoria» (166). Con esto se habían puesto los fundamentos para una lamentable evolución en el futuro, que Hegel expone tan prolijamente y critica con suma agresividad bajo el influjo de la *Historia del ocaso del imperio romano* de E. Gibbon (1737) y apoyándose en el escrito de Moisés Mendelssohn *Jerusalén o el poder político y el judaísmo* (1783; cf. N 166-213). La consecuencia de eso fue que la antilegalista religión privada de Jesús se convirtió contra su esencia en una legalista religión pública.

Pero la evolución no se para con la constitución de una pequeña secta. Al crecer el número de adeptos, y contando con las influencias de diversos factores, la religión de Jesús se va pervirtiendo cada vez más — ¡también en el protestantismo! — hasta convertirse en una religión del Estado, con filiación forzosa para los ciudadanos, y pasa a ser una Iglesia degenerada del pueblo, que hasta en el culto y la escuela busca la garantía y la sanción de la autoridad estatal. La Iglesia y el Estado se fusionan. Hegel ve en ello — ¡el círculo se cierra! — la contradictoria rejudización del cristianismo, una canonización teológica de la esclavitud religiosa y política por obra de una religión originariamente antilegalista, una transformación de la virtud y de la moralidad en hipocresía y legalidad, el éxito histórico del cristianismo en virtud de un fracaso objetivo²⁶. Una positividad así configurada significa en último término la «enajenación» del hombre, que con ello deja de ser hombre (N 212). Hegel protesta contra todo esto en términos que en muchos

25. Sobre la confusión en la cuestión de los milagros, cf. Haering I, 265-268.

26. Cf. los análisis de H.-J. KRÜGER, *Theologie und Aufklärung*, que son, ciertamente, profundos, pero con prejuicios (anti-) teológicos, 62-80.

aspectos parecen anticipar la crítica de la religión de Feuerbach y Marx, como, por ejemplo, en aquel párrafo puesto como apéndice al fragmento original, donde Hegel en forma utópica y crítica se adhiere al «genio» de una religión griega del pueblo, viva y rica en fantasía, en contra del cristianismo triste y dolorido de la Iglesia (N 214-232): «Hasta la fecha ha quedado reservado a nuestro tiempo, como un privilegio, el reivindicar, al menos en la teoría, como propiedad de los hombres todos aquellos tesoros que se derrocharon por causa del cielo; pero ¿qué época tendrá la energía de realizar este derecho, de ponerlo en práctica?» (N 225). La consecuencia de esta dura e inaudita crítica al cristianismo histórico está clara para Hegel: no sólo un cambio de actitud interior, sino repulsa tanto al sistema teológico de la ortodoxia como al sistema del feudalismo político, desconexión y separación de la Iglesia y el Estado, renovación religiosa y política de una sociedad moral.

Todo esto está formulado pensando en la libertad política. Fuertes influjos de la revolución francesa están aquí en obra; en esto tienen razón los intérpretes marxistas. Pero Hegel piensa en la religión misma, y esto no lo ven ciertos marxistas. El concepto de la religión misma lo exige: «Si en Hegel se puede hablar de un ateísmo político, no será en el sentido de una negación de toda religión, sino como ataque al sistema político de la ortodoxia eclesiástica y a los presupuestos teológicos en ella contenidos»²⁷.

Entre estos presupuestos teológicos del sistema eclesiástico, que ha comprado su significación ideológica con una auténtica carencia de significado, hay que contar una determinada forma de entender la fe, que Hegel rechaza enérgicamente en un manuscrito del invierno de 1795-1796 (N 233-239)²⁸, al cual hemos de referirnos a continuación. Lo rechazado es: «una fe positiva» bajo la forma intelectualista de una *fides quae* («un sistema de principios o verdades religiosos»; N 233), que exige al hombre un *sacrificium intellectus*. Para Hegel una nota característica de la fe positiva es el hecho de que el hombre acepta la verdad, no en virtud de su propia visión intelectual, sino por una autoridad y un precepto que le imponen la obligación de creer. Esta «fe positiva» implica, de un lado,

un determinado concepto de Dios, que es entendido como Señor independiente y dueño soberano, a quien los hombres como criaturas deben obediencia y gratitud; y por otro lado, como su correlato, la afirmación de una incapacidad, de la falta de autonomía y libertad en la razón humana: «Quien acepta este soberano poder de un ser, no ya sobre sus tendencias vitales — pues en este sentido todos tienen que admitirlo, bien lo llamen naturaleza, o fatalidad o providencia —, sino también sobre su espíritu y su realidad entera, eso no puede substraerse a una fe positiva. Y el ser capaz de tal fe presupone necesariamente la pérdida de la libertad de la razón y de su autonomía, presupone el estado de un hombre que no es capaz de oponer nada a un poder extraño. Ahí está el primer punto de donde parte toda fe o incredulidad ante una religión positiva, y a la vez el eje alrededor del cual giran todas las discusiones. Ese punto, aunque no sea plenamente consciente, constituye el fundamento de toda sumisión o rebelión. Por esto los ortodoxos han de agarrarse firmemente a esa columna; aquí no pueden ceder un ápice...» (N 234).

En esta impugnación por lo menos de un aislamiento intelectualista y de una contraposición absoluta entre Dios y hombre, en la negación de una transcendencia absoluta de Dios y de una sumisión pasiva de la razón humana, está ya anunciándose un cambio en el concepto de Dios que va a tener graves consecuencias, pero que no empezará a producir sistemáticamente sus efectos hasta el período de Francfort. Al principio del capítulo siguiente tendremos que ocuparnos de este tema. Hegel está en camino bajo todos los aspectos. Y en qué medida es esto cierto precisamente con relación a la «positividad» del cristianismo, en qué medida Hegel va evolucionando desde una recusación casi completa de todo lo positivo hacia una comprensión en medio de sus ataques, hasta llegar finalmente al reconocimiento de una positividad buena (junto a la mala), en toda religión, se pondrá de manifiesto si, para terminar, echamos una mirada a aquel fragmento que Nohl colocó al principio de todo este grupo de escritos. La reelaboración de la introducción, que tuvo lugar cinco años más tarde, al final de la época de Francfort, y lleva la fecha de 24 de Septiembre de 1800, muestra diáfamanamente cómo en el tiempo de Berna todo estaba abierto

27. G. ROHRMOSER, 40.

28. Sobre la cuestión cronológica: G. SCHÜLER, 130 (N.º 54); cf. 143s.

todavía en Hegel. Lo que en la introducción de Berna era una oposición clara a la «positividad» (por principio mala), en la reelaboración de Francfort aparece como una afirmación matizada de una positividad (buena). Hay continuidad en el sentido de que la positividad mala — la esclavitud política y religiosa, el terror, la superstición, el servilismo ante la autoridad, la coacción legal y, en general, todo lo que sea objetividad aislada y casualidad revestida de rango absoluto — todavía es rechazada por Hegel sin compromisos (véase N 142). Pero media también una diferencia: ahora se lucha contra la repulsa racionalista (y kantiana) a toda positividad, repulsa que — como Hegel descubre sutilmente — se debe a la idea de una naturaleza humana totalmente abstracta y universalmente válida (que se pretende haber llegado a conocer), frente a la cual todo lo positivo tiene que aparecer como sobre o antinatural, supra o irracional (véase N 129-141). Ahora se acepta una positividad que está dada con la estructura de toda religión y de toda vida espiritual: «la religión tiene que ser positiva, pues, si no lo fuera, no habría religión» (N 141). Obsérvese cómo ahora se reduce el concepto de «positividad» a la «p. mala» y cómo Hegel va matizando — hasta tal punto que formalmente se insinúa ya el método dialéctico —, en el siguiente texto (donde ponemos entre paréntesis algunas aclaraciones): «En una religión puede haber acciones, personas y recuerdos que pasan por santos; la razón demuestra su contingencia (antes: positividad, en el mal sentido); ella exige que lo santo sea eterno e imperecedero (antes: no positivo). Pero con ello no ha demostrado la (¡mala!) positividad de aquellas cosas religiosas; pues el hombre puede y debe vincular lo imperecedero y lo santo a una cosa contingente; al pensar lo eterno, une lo eterno a la contingencia de su pensamiento (= positividad en el buen sentido). Otra cosa es cuando lo contingente como tal, y siéndolo para la razón, pretende exigir inmortalidad, santidad y veneración. Entonces la razón tiene derecho a hablar de (mala) positividad» (N 14ps).

¿Qué ha sucedido aquí? Sin que el término aparezca expresamente, la positividad de la religión está entendida y matizada como historicidad. Historicidad de la naturaleza humana: «La naturaleza viviente es eternamente distinta del concepto de la misma; y así resulta que aquello que para el concepto era una pura modificación,

simple contingencia, una cosa superflua, se convierte en lo necesario, en lo vital, y quizás en lo único natural y bello» (N 141). Historicidad también de la religión: «Pero un ideal de la naturaleza humana es totalmente distinto de los conceptos universales sobre la destinación humana y sobre las relaciones del hombre con Dios. El ideal admite perfectamente particularidad y determinación, y exige incluso acciones religiosas específicas, sentimientos, usos y una cantidad de cosas superfluas que bajo la linterna de los conceptos generales aparecen como hielo y piedras» (N 142). La limitación de la razón, que en el anterior manuscrito había sido rechazada, es admitida ahora. «La universalidad de este criterio tiene que ser limitada por el hecho de que el entendimiento y la razón sólo pueden ser jueces cuando se apela a ellos... El entendimiento y la razón pueden citarlo todo ante su tribunal, y fácilmente caen en la pretensión de exigir que todas las cosas sean inteligibles y racionales; nada extraño que de esta forma descubran infinidad de cosas positivas; entonces empieza y no cesa el clamor contra la esclavitud del espíritu, contra la opresión de la conciencia y contra la superstición» (N 142). Incluso la visión cristiana del hombre que tanto había horrorizado a Hegel, ahora ya «no ha de denominarse positiva por sí misma; descansa sobre el supuesto, ciertamente bello, de que todo lo sublime, lo noble y lo bueno del hombre es algo divino, viene de Dios, es su espíritu que brota de él» (N 146).

El panorama ha cambiado: aquí empieza a aparecer una hermenéutica que ya no es unilateralmente racionalista. Hegel ya no tiene la intención de seguir tomando parte en esa «horrible», «interminable», «vacía» y «aburrida» palabrería, sobre «si se dan en la religión cristiana doctrinas y mandamientos positivos» (N 143). Está convencido ahora de que «el tiempo necesita la demostración de lo contrario a aquella aplicación ilustradora de conceptos universales» (N 143). Pero, evidentemente, «¡no con los principios y el método... de la vieja dogmática!», sino con una reelaboración de la dogmática vieja (rechazada por la ilustración) en forma nueva y nuevo método: «para deducir aquella dogmática, a la sazón desecha a base de lo que ahora conocemos como necesidad de la naturaleza humana, y poner de manifiesto su radicación en la naturaleza y su necesidad» (N 143). Con esto aparece cuán lejos se halla ya Hegel

de aquel «destronamiento de la tradición» y de aquel «prejuicio contra los prejuicios» que más arriba hemos designado, siguiendo a H.G. Gadamer, como el prejuicio de la ilustración. Hegel reconoce la justificación histórica de lo acontecido en la historia: «Semejante intento suponía la creencia de que, la convicción de muchos siglos, lo considerado como obligación y verdad sagradas por los millones de hombres que vivieron y murieron en esos siglos..., todo esto no pudo ser puro absurdo o inmoralidad, por lo menos atendiendo a su opinión subjetiva» (N 143). Respecto a la vida y doctrina de Jesús, Hegel sólo quiere preguntar modestamente si determinados aspectos no llegaron a convertirse en positivos (en el mal sentido) por tergiversación: «si en la forma de sus sermones, en sus relaciones con los demás hombres, amigos o enemigos, aparecen ciertas cosas contingentes que, por sí mismas o por las circunstancias, llegaron a adquirir una importancia que originariamente no tenían» (N 147).

5. LA IMAGEN DE CRISTO EN LOS MODERNOS

En la elaboración de este manuscrito original Hegel no pasó de los comienzos. Luego veremos por qué. Pero, preguntando con la vista vuelta hacia atrás y también anticipándonos, ¿no podría pensarse, a consecuencia de esta nueva hermenéutica, que quedase la puerta ampliamente abierta para una nueva forma de entender la cristología, la cual rebase todo aserto derivado de la ilustración o de Kant sobre Jesús hombre virtuoso e ideal de virtud? Con esto no queremos decir, naturalmente, que hayan de pasarse por alto los méritos de la ilustración y restar importancia a aquella forma de entender al hombre Jesús que había prevalecido a partir de Semler, de Reimarus, de Lessing y Kant, cuyo precipitado encontramos en la *Vida de Jesús* y en el escrito sobre la «positividad», de Hegel. Al contrario. Antes de adentrarnos en un nuevo período del pensamiento de Hegel debe quedar bien claro que, quien pretenda ver, como hoy ocurre con tanta frecuencia, sólo descomposición y decadencia en la evolución de la imagen de Jesús en la

edad moderna desde la ilustración, no sólo desconoce los elementos capaces de ser aprovechados que hay allí, sino también las múltiples conexiones con la concepción acerca de Cristo en los tiempos pasados.

Aunque sólo sea a grandes rasgos, podemos ilustrar esto con la exposición somera de la *interdependencia* histórica que se da entre la imagen de Cristo en la *teología* y la que es propia de la devoción cristiana, manifestada, sobre todo, en el arte. Permítasenos reducirnos a unas observaciones sobre el particular.

La exégesis histórico-crítica que irrumpió con la ilustración hay que verla, ciertamente, en dependencia de la crítica racional a la Biblia de Spinoza, Grocio, Hobbes, Erasmo, Valla y con ello, en toda la línea del humanismo moderno. Pero ahí se recibe y lleva adelante inconscientemente, precisamente al recurrir a lo histórico y empírico, otra línea distinta: la línea de la piedad y del arte cristológico de la edad media (sobre todo) tardía, donde se había pasado del supraterrrestre Cristo *triumfans* al terrestre Cristo *patiens*. Es posible que aquella reacción, sólo en parte consciente, contra la imagen abstracta y divina del Cristo escolástico, conduzca a una exageración de signo contrario. Sorprendente es el largo camino que fue recorrido, desde la cruz cubierta de gemas, y sin el cuerpo de Cristo (en contraste con la burla pagana de las cruces con cabeza de asno), y las representaciones de la pasión sin crucifixión, hasta aquellas otras en que se muestra a Cristo en la cruz, pero todavía intacto, como sucede en ciertas imágenes de la época posterior a Constantino a partir del siglo V; y, más tarde, desde el Cristo rey y juez del mundo entronizado en la cruz de los portales y ábsides románicos hasta las estremecedoras pasiones del *pie Jesu* en el gótico posterior, hasta el tremendamente realista «varón de dolores» de Durero en su «Cristo en la ignominia», y la última *crucifixion* conservada de Grünewald, henchida ya de piedad protestante. Es posible que un sentimiento inocentemente desenfadado hacia la humanidad de Cristo, como el que se aprecia en la devoción del tiempo de las cruzadas, contribuyese a envolver con fácil poesía en la piedad y en el arte el misterio de la encarnación. Largo y problemático fue el camino que condujo desde la mística nupcial del comentario de san Bernardo al *Cantar de los cantares* y la devota adoración del pesebre por san Francisco de Asís, estigmatizado con las llagas de Cristo, hasta ciertas devociones demasiado humanas y estampas demasiado dulces de Belén, de la Virgen y de Jesucristo en la baja edad media, no menos que la clásicamente hermosa pintura del renacimiento italiano, tan poco familiarizada con los dolores del crucificado, donde una idealizada imagen del hombre se aparta e independiza de la imagen de un Cristo natural. A pesar de todo, el interés por lo concretamente humano en la mística, en la devoción, en la pintura y en la plástica de la baja edad media, y luego también en Martín Lutero, sigue siendo un rasgo eminentemente cristiano. Y ¿quién

no permanece mudo ante la abismal humanidad del Hijo de Dios doliente del altar de Isenheim, en el que, a la sazón en plena época de crisis (1516), irrumpe algo que si la escolástica no había olvidado, por lo menos lo había descuidado en su erudita reflexión sobre el tipo de relación del impasible logos eterno con la desgarrada naturaleza de hombre, en su especular y distinguir sobre la *visio beata* incluso del crucificado mismo?

La polaridad que forzosamente lleva consigo una representación de Cristo, una imagen del hombre Jesús en el que Dios se revela, permanece un problema tanto para los pintores como para los teólogos. Los que intentan captar uno de los dos aspectos corren el peligro de que se les escape el otro. Ni las mejores creaciones de los grandes maestros del arte (Giotto, Jan van Eyck, los pintores góticos, Fray Angélico y Miguel Ángel...) y de la teología (Orígenes, Agustín, Bernardo, Tomás de Aquino, Lutero, y Calvino) pueden impedir que la fe, insatisfecha, siga buscando siempre, queriendo unificar dos imágenes que no pueden compaginarse: el *Beau Dieu* de Chartres y el Salvador alemán de las misericordias, el hermoso impasible de la «disputa» de Rafael y el moribundo humano de Miguel Ángel, el sublime paciente de Velázquez y el atormentado y contorsionado del Greco, la visión mística y simbólica de William Blake y el consolador desconsolado de Georges Rouault... Pero también en la teología notamos esa polaridad entre el Cristo de los alejandrinos y el de los antioquenos, el Cristo de la escolástica latina y el de la mística medieval, el Cristo de los reformadores y el de la exégesis crítica alemana.

En este tema central del arte y de la teología cristianos no se llega a una compaginación definitivamente válida, armónica e insuperable. En la *christologia caelestis* de los antiguos, sobre todo, de los griegos, desaparece por fin el pastor sin barba, juvenilmente amable (o el Orfeo) del primitivo arte cristiano de las catacumbas (en las pinturas de los códices del período carolingio y otomano volvió a resucitar transitoriamente esta imagen juvenil y humana de Cristo), y en las imágenes motivadas por el culto imperial en la antigüedad tardía hagamos representaciones de Jesús como el barbudo *imperator* triunfante y *kosmokrator* en toda su incomparable y gloriosa divinidad. Los mosaicos en oro, la «divina liturgia» y la «sagrada teología» constituyen una doxología al «Dios santo e inmortal». Pero, ante la intangible y hierática majestad, rayando a veces en una eternidad senil, ante el Hijo del hombre elevado al áureo cielo, a los hombres de aquí abajo les resultaba cada vez más difícil llegar hasta su encumbrado mediador y, en consecuencia, en el centro entre el cielo y la tierra, donde el *único* mediador entre Dios y *todos* los hombres tiene su puesto inamovible, durante la edad media fueron imaginadas y pintadas cada vez más otras figuras sagradas. Por otra parte, la *christologia terrestris* de los modernos, de los teólogos, de los filósofos y de los artistas, la cual, como ya se ha indicado, tiene sus raíces en la edad media, tiraba hacia abajo con todo el ímpetu de la fuerza de gravedad terrestre. Raramente fueron capaces los modernos de mantener aquella tensión del *paradoxon* con que en el umbral de la edad moderna todavía intentaron comprender a Cristo

un Nicolás de Cusa (*Deus humanatus - copula universi - coincidentia oppositorum*), un Lutero (*Deus sub contrario*) y también un Grünewald; si bien este último no pudo llegar a pintar esa tensión en un solo cuadro, sino que hubo de servirse de dos. Así vemos la tensión entre la lastimosa y honda humanidad del exaltado, tal como se refleja en los dedos crispados y en el rostro tapado por las espinas del crucificado, y la sublime divinidad majestuosa del humillado, tal como irradia desde la dorada eternidad del resucitado con sus llagas.

En la media en que los modernos no pagan su tributo a la pasión mística y mundana del contradictorio barroco su mirada en el hombre Jesús, vuelven las espaldas al Dios que en él quería manifestarse. Ya hemos visto a qué puede conducir esto en determinadas circunstancias, en la filosofía y la teología. En el arte dan testimonio de ello, por una parte, los sentimentales cuadros del corazón de Jesús en el barroco tardío; y por otra, la tersura de los ilustradores retratos de salón de Rosalba Carriera y los de un Fritzsche sobre el elegante filósofo popular que se llamaba Jesús; luego, en el siglo XVIII, los cuadros católicos y protestantes, donde se presenta a Jesús como jardinero y farmacéutico que suministra los polvos de la virtud; más tarde, el salvador neoclásico de Thorwaldsen, que enervaba a Kierkegaard porque veía en él eliminado el escándalo de la cruz, y por fin la mansa humanidad sin fuerza de Jesús en los nazarenos alemanes y franceses y en los prerrafaelistas ingleses. Y sin embargo, ¡cómo vuelve a surgir la nostalgia por el «Dios fuerte» de Bizancio y por la *majestas Domini* de la edad media! Pero tanto en la devoción a Jesús de la baja edad media como en las representaciones de Jesús hechas por los modernos, sobre todo por los filósofos y teólogos, no podemos ver solamente las limitaciones. Si se exceptúan los cristólogos novelescos, contra los que, como ya hemos visto, también había polemizado Kant, en los filósofos y teólogos de la nueva era se advierte inequívocamente un auténtico y serio esfuerzo por entender la humanidad de Jesús dentro de un nuevo tiempo. Este tiempo nuevo ya no se conformaba con una estéril cristología escolástica, ni tampoco con la mística de Jesús y las representaciones dramáticas de los misterios, ni con la pintura y la plástica. Por añadidura, esto último le había sido arrebatado en las iglesias por el afán iconoclasta de los reformadores, y, ni las ilustraciones de la Biblia o las canciones luteranas y pietistas, ni el incomparable *Mesías* de Handel y las versiones de la *Pasión* de Schütz y Bach, eran capaces de ofrecer un sucedáneo. Se exigía algo nuevo. Ahora bien, durante la ilustración había tenido lugar un distanciamiento entre el cristianismo y el arte, en virtud del cual las representaciones artísticas de Cristo quedaron privadas de su tierra fecunda; y, mientras que sólo desde el siglo XX — sobre todo desde los años veinte — han vuelto a producirse imágenes de Cristo por artistas importantes (como Beckmann, Corinth, Nolde, Masereel, Grosz, Rouault, Picasso, Barlach, Chagall y Matisse), en la teología pronto se alcanzaron resultados importantes cuyo mérito no puede infravalorarse en la Iglesia y en la dogmática por preocupaciones apologéticas.

En un original ímpetu vital por conocer y entender, por razonar y ordenar, por saber, desde la ilustración también sobre el hombre Jesús se quería hablar racionalmente. Pero estaba igualmente en obra una nostalgia escondida por el auténtico y verdadero Jesús. Ya no se buscaba un legendario e incontrolable divagar, ni una especulación sobre Cristo ajena a la vida y al tiempo, ni una sublime fantasía como en el *Mesías* (1773) de Klopstock (contra esto, Hegel N 364); sino, más bien, un conocimiento sereno e histórico de aquel Jesús que, entonces y allí, en aquellos pueblos y ciudades, había vivido, comido, bebido y enseñado como hombre, como judío y como rabino (ya en 1778 Lessing había lanzado el hachón incendiario de los *Fragmentos de Wolffebüttel*). Hubo quienes advirtieron desde el principio la problemática de este conocimiento histórico y el peligro que encerraba tal ciencia racional; y también hubo quienes ya durante el debate sobre Reimarus tenían la sensación de que toda la cristología se esfumaba en el fuego crítico. Pero, con todo, el querer negar un saber cognoscitivo a esa ciencia crítica equivaldría a dar la razón a los prejuicios de la ilustración, según la cual la fe no es un conocimiento en el que se pueda confiar, sino una ceguera impropia del hombre y una coacción irracional. La vía que conduce a través de Semler, de Reimarus, de Lessing, de Kant y de Hegel tiene, desde luego, sus limitaciones y sus abismos; pero no es simplemente una senda errada; no es una mera incredulidad. El cristiano ortodoxo de hoy que, por lo menos en este punto, se halla un tanto inmunizado en virtud de los ataques seculares, encuentra fácil proclamar ante el mundo una fe que ninguna razón puede poner en peligro. Pero quizá entonces, cuando despertaba la razón en la humanidad, ese mismo cristiano, entusiasmado con la ilustración, hubiera seguido la corriente sin ningún recelo, de la nueva exégesis racional, con el fin de salvar la fe cristiana. O quizá habría renunciado a un compromiso especial en medio de las olas tormentosas, y se habría quedado sentado en la arena seca y estéril de la ortodoxia, como creyente lleno de miedo ante un evangelio «distinto». En todo caso, para cristianos despiertos de buena voluntad — y nadie tiene motivos para no incluir entre ellos a Lessing, Kant y Hegel — no era fácil entonces orientarse espiritualmente en un nuevo tiempo y con una problemática inex-

plorada y compleja. Además, hemos de aducir precisamente a favor de Kant y Hegel el hecho de que ellos, sin caer en el fanatismo crítico de algunos racionalistas polémicos, se ocuparan intensa y fructíferamente de la figura de Jesús, para emprender una obra de traducción a base de una nueva experiencia espiritual, para prestar un lenguaje coetáneo inteligible a aquella figura lejana en el tiempo. Además, a través de la sobria exposición moral de Hegel, no pueden pasarnos desapercibidas en ciertos pasajes una serena emoción y una reprimida veneración. Muchas cosas quedaron desfiguradas con violencia e ingenuidad como al principio de todas las revoluciones; pero, sin lugar a dudas, se dio un paso decisivo para remontarse por encima de todos los prejuicios de la tradición y de la época, hasta el Jesús original de la Biblia, y también para descubrir un nuevo sentido de ese Jesús como Cristo en el momento actual.

III

EL DIOS HOMBRE

«El Hijo de Dios es también el Hijo del hombre; lo divino, en su peculiar figura, aparece como un hombre; la relación entre lo infinito y lo finito es ciertamente un misterio sagrado, porque esa relación es la vida misma» (N 309s).

1. EN CAMINO HACIA LA UNIDAD

«Estoy seguro de que entre tanto te habrás acordado alguna vez de mí, a partir de aquella fecha en que nos separamos con la consigna del “reino de Dios”. Yo creo que después de cualquier metamorfosis nos volveríamos a reconocer por esta consigna. Estoy seguro de que, sea de ti lo que fuere, jamás el tiempo borraré de ti aquel rasgo. Y pienso que conmigo ocurrirá lo mismo.» Así escribía Hölderlin a Hegel al principio de la estancia de éste en Berna (xxvii, 9). La amistad no se había perdido. Tanto en el *Hyperion* como en el *Empedokles*, Hölderlin se había inspirado en la persona de Hegel al concebir su personaje del filósofo. Al final de la época de Berna, Hegel, por su parte, había dedicado a Hölderlin su poema *Eleusis*, en el que están escritas estas frases:

«Yo me abandono al Inmenso,
estoy en él, soy todas las cosas, soy solamente él» (xxvii, 38).

Tanto Hölderlin como Schelling se habían dejado impresionar fuertemente, ya desde los principios, por la modalidad «espinosista» del panteísmo. ¿Y qué había ocurrido con su compañero espiritual, Hegel? Si no era panteísta al llegar a Berna ¿lo era quizás al abandonarla? En la atmósfera de la época estaba flotando una corriente que se desplazaba del deísmo ilustrado hacia una actitud fundamental panteísta. Prescindiendo de la repercusión subterránea de las ciencias naturales, por un lado, y de la mística por otro, fueron sobre todo tres figuras las que influyeron en los amigos de Tubinga: Kant, Lessing y Goethe.

Desde que Kant había hecho su crítica a las pruebas de la existencia de Dios, aun cuando tal crítica no fuera entendida en sus detalles, lo que los doctos sacaron en claro es que la existencia de Dios no puede probarse apodícticamente, que la idea de Dios no es objeto del saber. La existencia de Dios, raras veces negada plenamente, se había convertido en un muy problemático horizonte último de la concepción del mundo. La idea de Dios había cambiado fuertemente de forma: Ya no se hablaba de Dios como un creador y gobernador del mundo que piensa y actúa, sino de una «divinidad» que se escapa a todas las determinaciones finitas del pensamiento humano. El «Padre, creador del cielo y de la tierra» pasa a ser «el Absoluto».

Por aquel mismo tiempo, Lessing, muerto el mismo año en que apareció la *Crítica de la razón pura*, por así decir en una acción póstuma, dio acceso a las ideas de Spinoza en la vanguardia intelectual. Los amigos berlineses de Lessing adheridos a la ilustración recibieron un tremendo susto cuando, a los cuatro años de la muerte de Lessing, Friedrich Heinrich Jacobi publicaba en 1785 su obra *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moisés Mendelssohn*, en la que hacía referencia a una conversación privada que él había mantenido con Lessing poco antes de la muerte de éste. Allí se decía que Lessing, según sus propias palabras, había abandonado en 1780 los conceptos ortodoxos sobre la divinidad; que, apoyándose en Spinoza, había rechazado a Dios como causa personal del mundo y lo había entendido como una especie de alma del universo que abarca el mundo como un Uno y un Todo. Con ello Jacobi acusaba a Lessing no solamente de pantesismo, sino también de determinismo, de fatalismo y de ateísmo. Moisés Mendelssohn, amigo de Lessing, wolffiano y colaborador de Nicolai, el inspirador de los «ilustrados» berlineses, tampoco fue capaz de disipar la duda de si Lessing había sido un espinosista y, con ello (apoyándose a la vez en Leibniz), venía a ser el fundador de una peculiar variante alemana del pantesismo dinámico¹.

La influencia religiosa de Goethe tenía lugar de manera indirecta a través de sus poesías, pero resultaba tanto más eficaz por el carácter espontáneo, mundano y equilibradamente afable del autor. Al principio, bajo influjos pietistas, y mostrándose más que reservado durante toda su vida frente a la ilustración radical francesa, el Goethe del *Sturm und Drang* había llegado a una forma personal de entender la divinidad por el impacto de su encuentro con Herder (concepto de naturaleza) y de la discusión en torno a la devoción a Cristo de Lavater. Para él ya no se trataba de un arquitecto del mundo, sino del insondable primer principio de todas las cosas, de la fantasía creadora y del dinamismo de la naturaleza universal. Pronto se le habría de acusar también de pantesismo y ateísmo.

1. Sobre el «espinosismo» de Lessing, entre las obras recientes es muy acertado R. SCHWARZ (allí también se hallará la bibliografía más importante).

Los amigos de Tubinga habían seguido minuciosamente la discusión sobre el pantesismo. Lo mismo que Herder, Fichte y Schiller, también Hölderlin y Schelling habían caído en el área de influencia de las ideas de Spinoza; esto ya había ocurrido en Tubinga y había de ocurrir mucho más en los años siguientes. Lo que respecto a Hölderlin y Schelling es indiscutible, no es tan claro con relación a Hegel. La duda se funda en que sus escritos de Berna, si se prescinde de ciertas formulaciones problemáticas, no pueden ser caracterizados como espinosistas. El Hegel de los tiempos de Berna, que no está en absoluto interesado todavía por la especulación teórica, no puede, por tanto, ser calificado de «panteísta místico», según se ha puesto de manifiesto claramente en la crítica hecha a Dilthey². Pero, por otra parte, apenas puede discutirse que Hegel, ya desde muy pronto, simpatizaba con las ideas panteístas y que, quizá sin darse cuenta, había un nimbo panteísta en torno a ciertas expresiones religiosas que salieron de su pluma. Existían, por consiguiente, los gérmenes para que en Francfort se diera una evolución ulterior en este sentido.

El argumento principal de Dilthey es el poema *Eleusis*, que Hegel había enviado a Hölderlin en agosto de 1796; por tanto, poco antes de su partida. El original de este poema, publicado por Rosenkranz en 1844³, se había creído desaparecido durante mucho tiempo, hasta que volvió a encontrarse en la biblioteca de la universidad de Tubinga y fue publicado por Haering como facsímil en su primer volumen, en el año 1929 (véase también H 380-383). Haering podía alegar contra Dilthey que Hegel había vuelto a borrar el pasaje llamado panteísta («yo me entrego al inmenso», etc.), seguramente porque tenía la sensación de haberse puesto demasiado en la situación anímica de Hölderlin⁴; los versos 70 y ss (traídos por Asveld como argumento⁵) no son, ni mucho menos, tan claros como los tachados (30 y ss). Por otra parte, Niel ha hecho notar con razón contra Haering que, si bien es cierto que Hegel tachó ese pasaje, sin embargo, a fin de cuentas lo escribió y, que no se puede excluir en Hegel toda clase de «mística», sobre todo si no se la entiende, como lo hace Haering, en el sentido de una unión personal, sino como la conciencia de la participación en un Absoluto⁶. Y por eso no se puede despreciar el lazo que une a Hegel con Schelling y Hölderlin.

2. H.-J. KRÜGER, *Theologie und Aufklärung*, 81s.

3. K. ROSENKRANZ, 78-80.

4. TH. HAERING I, 291s.

5. P. ASVELD, *La pensée religieuse du jeune Hegel*, 144.

6. H. NIEL, *De la méditation dans la philosophie de Hegel*, 41s; cf. H. GLOCKNER, *Entwicklung und Schicksal der Hegelschen Philosophie*, 84; K. SCHILLING-WOLLNY, *Hegels Wissenschaft von der Wirklichkeit und ihren Quellen* I, 224s.

Precisamente la correspondencia mantenida por Hegel con Schelling desde Berna es elocuente a este respecto. En una carta fechada en la noche de Reyes del año 1795 Schelling hablaba, no sólo contra la alianza de la teología académica de Tübinga con el kantismo, sino también contra los representantes de la religión natural dentro de la ilustración: «Estoy completamente convencido de que la vieja superstición, no solamente de la religión positiva, sino también de la llamada natural, está ya formando otra vez una combinación en las cabezas de la mayoría con la letra kantiana. Es un placer contemplar lo bien que aciertan a tirar de la cuerda del argumento moral. Antes de darse uno cuenta ha saltado ya el *deus ex machina*, el ser personal e individual que está sentado en lo alto de los cielos» (xxvii, 14). Hegel, más que reservado frente a estas dudas sobre un «ser personal e individual», contesta: «Hay una expresión en tu cara... que no entiendo bien... ¿Crees tú que realmente no nos da para llegar a tanto?» (xxvii, 18). Esto sorprende a su vez a Schelling, y, citando a Lessing, según Jacobi, contesta: «Te confieso que la pregunta me ha sorprendido; no la habría esperado de uno que está familiarizado con Lessing; pero yo creo que la has hecho únicamente para ver si la cosa está completamente decidida en mí, pues seguro que, por lo que a ti respecta, ya hace tiempo que está decidida. Tampoco para nosotros existen ya los conceptos ortodoxos sobre Dios. Mi respuesta es: Llegamos *más allá* del ser personal. ¡Me he hecho entre tanto espinosista! No te sorprendas. En seguida vas a ver cómo. Para Spinoza, el mundo (el objeto sin más, en oposición al sujeto) lo era todo; para mí el yo es todo» (xxvii, 21s). En la próxima carta de Hegel, del 16 de abril de 1795, éste envía a Schelling su entusiasta aprobación: «Veo en ello el trabajo de una mente, de cuya amistad puedo sentirme orgulloso y que aportará su gran contribución a la más importante revolución de toda Alemania dentro del sistema de las ideas. El animarte a elaborar del todo tu sistema sería una ofensa, porque una actividad que se ha puesto a tratar un objeto de esa naturaleza, no lo necesita. Siempre seguirá siendo, desde luego, una filosofía esotérica, y entre lo esotérico estará la idea de Dios como el Yo absoluto. En un nuevo estudio de los postulados de la razón práctica yo había presentido ya lo que tú me explicabas claramente en tu última carta, lo que yo encontré en tu escrito y que aclarará definitivamente la obra de Fichte *Fundamentos de la teoría de la ciencia*. Las consecuencias que de ahí van a derivarse causarán la sorpresa de ciertos señores. Va a sentirse el vértigo en esta cima más alta de toda filosofía, por la que tanto se eleva el hombre» (xxvii, 23s; véase también 29-33).

Nos parece que Kurt Wolf está exagerando algo cuando habla contra Haering, refiriéndose a esta carta, de una «culminación que hace época»⁷, de «un giro hacia el sistema panteísta de la identidad»⁸ y vuelve a repetir una y otra vez la expresión «giro metafísico» de Hegel. Pero por otro lado tampoco es admisible que se rebaje la importancia del texto de esta carta tanto como lo hace

Haering⁹. La correspondencia epistolar con Schelling, el contacto con Hölderlin, la atmósfera general que respira el poema *Eleusis*, expresiones aisladas en los fragmentos de Berna (p.e. N 234), el curioso extracto (N 367) de finales del tiempo de estancia en Berna, que recoge un paso típicamente místico del maestro Eckhart (parece que más tarde Hegel dijo en cierta ocasión a F. v. Baader, refiriéndose a Eckhart: «Ya tenemos ahí lo que deseábamos»¹⁰)..., todos estos indicios apuntan en la misma dirección que la carta mencionada.

En el Hegel de Berna no podía constatarse ningún giro que hubiera de hacer época hacia un sistema especulativo de la identidad (durante este tiempo no estaba interesado en lo más mínimo por un sistema especulativo), pero sí podía advertirse la maduración de pensamientos y presentimientos que ya desde los días de Tübinga estaban en la recámara de este «familiarizado con Lessing» y Spinoza, y que con el tiempo fueron adquiriendo más importancia. Desde su estancia en Tübinga ardía bajo todas las fórmulas kantianas un rescoldo de sensación vital que a la larga no podría quedar soterrado por una ética del deber puramente moral, por obligaciones y preceptos; además para Hegel lo religioso era una realidad mucho más fundamentada en las profundidades de la subjetividad humana que para Kant, quien lo enlazaba accesoriamente con la moralidad. Para la actitud que ahora se pone de manifiesto en Francfort, la denominación de «panteísmo místico» es, desde luego, por lo menos una expresión inadecuada, si por «panteísmo» se entiende la identificación indiferenciada de todas las cosas con Dios y por «místico» la inmediata vivencia privada de la unión con Dios. En cambio parece correcto afirmar que el pensamiento y la religiosidad de Hegel ya en Berna, y luego mucho más decisivamente en Francfort, se encuentran sobre un camino que lo aleja de la anterior separación entre Dios y el hombre y lo conduce a la participación racional (no mística) del hombre en la vida del Absoluto (no a la unión). T. Steinbüchel, que ve en su libro el problema fundamental de la filosofía hegeliana en la relación de lo universal con lo particular, o bien en la presencia de lo universal en lo particular y de lo particular en lo universal, dice «En esa comunidad hay una unión que no niega lo particular, que lo niega

7. K. WOLF, *Die Religionsphilosophie des jungen Hegel*, 28s.

8. Ibid. 39s, 95s, 128s.

9. TH. HAERING I, 186-214; cf. 413-428.

10. H. GLOCKNER I, 158.

únicamente *como* mero particular, pero queriendo asumirlo con su misma individualidad dentro del ser que une y abarca todo lo particular. El hombre y Dios, lo finito y lo infinito, no se fusionan en una unidad indiferenciada, pero sí están enlazados con un vínculo comunitario que los abarca a ambos»¹¹.

Todavía falta, desde luego, la concepción clara y teóricamente elaborada del principio de la unidad: el monismo espiritual. Falta todavía el conocimiento del carácter contradictorio de toda vida: la estructura dialéctica de toda la realidad universal. Falta también una valoración objetiva de los fenómenos opuestos que esté exenta de cargas afectivas: la actitud mental verdaderamente histórica. Pero nuestro trabajo va a seguir consistiendo, no en la descripción de la evolución filosófica en general, sino, sobre el trasfondo de ésta, en la descripción de la postura de Hegel con relación a Cristo. En Berna, Cristo se había hecho inteligible para Hegel bajo la forma del ideal de la virtud, como la virtud misma. En la carta del 31-8-1795 había comunicado a Schelling que su problema era también saber «qué podía significar el acercarse a Dios» (xxvii, 29). En el próximo período de la vida de Hegel, cuando él empezara a tomar más en serio la unidad de Dios y hombre, ¿no iban a abrirse nuevas y esperanzadoras perspectivas para su cristología?

Sin embargo, el Hegel que se traslada de Berna a Francfort¹², no nos produce una impresión demasiado esperanzadora. En tiempos anteriores había escrito en cierta ocasión a Schelling: «...Juzgaría interesante que a los teólogos ocupados en amontonar los materiales críticos para reforzar su templo gótico se les estorbase todo lo posible en esa su laboriosidad de hormiga, que se les pusieran dificultades por todos los sitios, que se les sacase de todos los reductos en que se han cobijado, hasta que no encontrasen ya ninguno y se viesen obligados a exponer sus desnudeces a la luz del día» (xxvii, 16s). Pero hasta ahora, a diferencia de Schelling, Hegel aún no se había puesto propiamente en marcha. No había pu-

blicado nada con su propia firma ni tenía una actividad docente. En todo caso estaba contento de poder abandonar Berna en el otoño de 1796. Sentía una profunda alegría de volver a ver a Hölderlin. Éste le había aconsejado vivamente que no aceptase una colocación de repetidor en Tubinga: «cuando nos veamos obligados a partir leña o a ganar el pan como limpiabotas, entonces...» (xxvii, 41). En lugar de esto le había buscado una colocación de profesor particular en Francfort, donde él mismo estaba, en la casa del comerciante Gogel. En la contestación de Hegel a esta propuesta de Hölderlin, en noviembre de 1796, le escribe: «Sobre la parte que ha tenido en mi rápida decisión el deseo de verte..., de esto no voy a decirte nada»; «desde cada una de las líneas de tu carta habla tu inquebrantable amistad hacia mí» (xxvii, 44, 42). Y, sin embargo, cuando Hegel se hallaba en Stuttgart, la ciudad paterna, para pasar unas semanas antes de ir a Francfort, según las palabras de su hermana, «estaba reconcentrado en sí mismo... y sólo se encontraba a gusto en el círculo familiar» (H 394). Llegado a Francfort, en enero de 1797, se sentía desde luego, más cómodo que en Berna, pues tenía más tiempo disponible. En sus cartas a un antiguo amor de sus años jóvenes, aparte algunos chistes sin malicia sobre el catolicismo de su «querida y dulce Nanette» (Endel), sobre san Alejo y la ascética enemiga del mundo (xxvii, 49, 54), sobre los capuchinos y la confesión (xxvii, 50), sobre el rosario y la veneración de los santos (xxvii, 52, 54), habla de la frecuente visita a los teatros (xxvii, 52, 56), de la *Flauta mágica*, del *Don Juan* (xxvii, 52) y por fin de los bailes. «Los bailes se me dan muy bien: es lo más alegre que existe en nuestra atribulada época» (xxvii, 58). Pero ahí estaba la frase: la «¡atribulada época!». Con esto no se refería únicamente a la política mundial. Hallándose en Francfort recibió Hegel de su hermana Cristina la noticia espantosa, redactada en tres cortas frases, de la muerte de su padre (xxvii, 58); y más tarde, con mirada retrospectiva, hablaría del «infortunado Francfort» (xxvii, 333). No parecía ser del todo el sitio que a él le iba. ¡Cuánto más fácil le habían salido las cosas a Schelling! Cinco años más joven que él, y al año de haber empezado Hegel con su colocación de profesor particular en Francfort, aquél había sido llamado como profesor extraordinario, juntamente con Fichte, a la universidad de

11. TH. STEINBÜCHEL, *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie* I, 204.

12. Para el período de Francfort, cf. la bibliografía traída al principio del cap. I sobre la juventud de Hegel; además, la reciente investigación especial de E. DE GUERREÑO sobre la idea de Dios del joven Hegel, en *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. Se sitúa también en el período de Francfort la monografía de J. SPLETT sobre la doctrina de Hegel acerca de la Trinidad.

Jena, a la sazón el centro de la filosofía alemana. Y para terminar, Hegel tuvo que presenciar en Frankfurt la tragedia de su amigo Hölderlin ¡Cómo se había alegrado éste, que era profesor particular en la familia Gontard, de la llegada de Hegel! Más tarde escribiría Hölderlin que «el trato con Hegel... le había hecho mucho bien»¹³. Pero su amor a la señora Susette Gontard, su Diótima, habría de ser un amor sin esperanza; después de aquella escena con su señor en septiembre de 1798 abandonó fulminante la ciudad; y completamente destrozado, estuvo durante años enteros vagando errante y desesperado por Alemania y Francia. «Diótima» había muerto en 1802. En 1806 Hölderlin se hundía definitivamente en la noche de la demencia, cuando con sus himnos había llegado a la cumbre de su producción literaria. En este estado habría de seguir viviendo todavía 37 años a las orillas del Neckar, en Tübinga (véase la sorprendentemente lacónica correspondencia entre Schelling y Hegel con relación a este asunto (xxvii, 71, 73).

Al lector que coge en sus manos los escritos teológicos de Hegel en el tiempo de Frankfurt (todos ellos también anotaciones personales que jamás publicó), le llama inmediatamente la atención el cambio que hay en su lenguaje. En Berna su estilo era juvenilmente directo, a veces algo enardecido. Ahora se hace oscuro, con frases pesadas y pensar triturante. Es cierto que de este tiempo nos han llegado también unos cuantos conatos poéticos algo desmañados: *A su perro*; *A la naturaleza*; *Baño de luna*; *Primavera*: H 383-385). Pero es en su prosa científica donde Hegel está luchando durante estos años por adquirir su propio e inconfundible estilo. La evolución de Hegel en el lenguaje y en el pensamiento no sufre interrupción durante su época de Frankfurt, pero sí un fuerte viraje, una tremenda crisis de crecimiento. Todo esto tiene lugar en unas circunstancias personales no precisamente espléndidas, bajo la influencia sobre todo de Hölderlin (también de Schiller) y además, según veremos más adelante, mientras se ocupa del *destino de Jesús*¹⁴.

La amistad con Hölderlin, el «doctor seraphicus» del idealismo alemán, parece que tuvo gran importancia para el Hegel de los años de Frankfurt. Ya F. Rosenzweig resalta que «la importancia del trato con Hölderlin quizá haya de ser considerado como factor decisivo para la nueva posición filosófica de Hegel en Frankfurt», sobre todo «porque esa amistad, al menos por parte de Hegel, había sido la más cálidamente vivida en sus años jóvenes»¹⁵. Luego J. Hoffmeister va desarrollando con detalles cómo, de una parte, Hegel ayudó a su amigo, que en el desbordamiento de su sensibilidad poética y de su sentimiento religioso de altos ideales valoraba insuficientemente la capacidad cognoscitiva del hombre¹⁶, a ponderar en su recta medida la razón y el conocimiento, y, de otra parte, Hölderlin despertó en Hegel sus más personales posibilidades y las acrecentó mediante sus densos conceptos vivenciales, en especial por el multidimensional concepto del destino y de la vida, del amor, de la belleza y de la naturaleza, todos los cuales son formas de reconciliación¹⁷. Según esto, Hegel habría recibido de Hölderlin conceptos centrales, mientras, por lo que parece, Hölderlin habría tomado de Hegel rasgos importantes de la figura de Cristo, sobre todo para la figura central de su obra de teatro trágico *La muerte de Empédocles*, que no llegó a terminar: «Aunque apenas puede decirse que Hölderlin viera en su Empédocles a Cristo o que lo elaborase en analogía con éste, sin embargo, el destino y la obra redentora de ambos se hallan en estrecha relación. De forma totalmente involuntaria dio a su imagen del Salvador los rasgos de Cristo y en especial los del Cristo de Hegel. Esto se muestra no sólo en los paralelismos de personas y situaciones, sino también en la cristianización siempre creciente de la figura y de la suerte del antiguo sabio, según iba madurando el trabajo»¹⁸.

Últimamente, E. de Guereñu¹⁹ ha llamado la atención sobre tres pensamientos fundamentales de los trabajos filosóficos de Hölderlin que muestran cierto paralelismo con los de Hegel: 1. La singular significación del esquema: unidad originaria, desdoblamiento, unidad definitiva; 2. La significación de la palabra, del lenguaje, el cual como perfección de la segunda reflexión creadora, desempeña una función semejante a la que en Hegel tiene el conocimiento que perfecciona el amor y en él la unidad reconciliadora; 3. La significación del Empédocles en Hölderlin, contrastado con el Cristo de Hegel: «Pero en la última redacción, su necesidad de morir (la de Empédocles) no está ya ligada a una culpa propia por ejemplo, la de engreimiento, como lo estaba en el primer proyecto: la donación de sí mismo, en la muerte al todo, abarca también la totalidad, no se produce por él, sino por los muchos, aquí aparece claramente la cercanía con la idea de mediación en la figura de Cristo según Hegel y con ello, a pesar de toda la diversidad, se pone de manifiesto una vez más la afinidad entre Hegel y Hölderlin»²⁰.

15. F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat* 1, 66.

16. J. HOFFMEISTER, *Hölderlin und Hegel*, 15-19.

17. Ibid. 24-32.

18. Ibid. 41.

19. E. DE GUEREÑU, *Das Gottesbild des jungen Hegel*, 101-105.

20. Ibid. 104.

13. Citado por K. FISCHER I, 42.

14. TH. HAERING I, 469-479.

Ahora bien, sería completamente falso hacer desembocar la idea que Hölderlin tiene de Cristo en una cristología ortodoxa. Lo mismo que a ciertos contemporáneos suyos, el mundo bíblico y eclesiástico se le había tornado extraño a Hölderlin, que en realidad provenía del campo pietista, pero que pronto se había entusiasmado por la imagen ideal de la religión de la belleza y de la concepción de la vida de Grecia. Hölderlin quedó muy pronto impresionado por Kant y Spinoza; después del tiempo de Tubinga, en Jena puso su atención en Fichte; pero luego, apartándose definitivamente de él en Francfort, se entregó a un sentimiento panteísta de la vida e influyó en Schelling y Hegel. Sin embargo, en medio de todo eso, empezando por su temprana elegía *Pan y vino* y el himno casi programático *Reconciliador, tú que ya no eres creído*, hasta los himnos de la época anterior a su perturbación mental. El *Único* y *Patmos*, Hölderlin gira y busca en torno a la figura de Jesús para reconciliarlo bajo un único Padre con sus restantes figuras de dioses, para ordenarlo con igual rango en su panteón de divinidades, en su visión universal de la vida y del amor. Pero todo en vano.

La valoración histórica y espiritual que E. Hirsch hace de Hölderlin da que pensar: «Hölderlin pertenece a esa clase de naturalezas que, en ningún tiempo y bajo ninguna circunstancia espiritual y religiosa, se incorporarían plenamente a un concreto orden espiritual y eclesiástico ya existente. Aun en los primeros siglos habría seguido su propio camino como un hereje, un místico o un soñador. Por los años del 1700 habría sido un pietista radical, y en lugar del *Hyperion* habría escrito una autobiografía, en lugar de odas en estilo griego habría hecho sonar voces cordiales, cristianas y piadosas. El hecho de que ahora siga un camino tan distinto es un signo de la época. La crisis transformadora, hacia el 1800, ha demolido ya una parte considerable de lo que con toda naturalidad era aceptado antes como un caudal cristiano. La fuerza interna de la fe cristiana dentro del Estado, de la Iglesia y de la teología es mucho más débil de lo que podría parecer aun dentro de la Alemania protestante»²¹.

Y, sin embargo, difícilmente se puede estar de acuerdo con Hirsch cuando él ve en Hölderlin una postura anticristiana y un precursor de Nietzsche. Creemos que W. Michel (sin referencia a Hirsch) ve las cosas mejor en su clásica biografía de Hölderlin: «La teología tiene que decir una palabra sobre la religión de estos hombres, y debemos escucharla atentamente. Pero también tenemos que escuchar la silenciosa voz de la vida, que no es confesión, pero sí nostalgia, hablada con las lenguas de las respectivas épocas, que Dios pone allí para que, dilatando el abismo, ocurra algo más, aquel abismo al que, según la expresión de Hölderlin, bajan los mortales más que los moradores del cielo. Respecto a Hölderlin está claro que jamás vivió un violento y sistemático «no» a la religión cristiana; más bien, él dio un «sí» a toda la vida, sin excluir el cristianismo»²². Para terminar esta pequeña divagación

21. E. HIRSCH, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie* IV, 455.

22. W. MICHEL, *Das Leben Friedrich Hölderlins*, 72s. En torno a la religiosidad del

sobre Hölderlin, hagamos que él mismo diga la última palabra. En una carta de la época de Francfort a su madre (enero de 1799), en consonancia perfecta con lo que arriba hemos dicho, escribe lo siguiente: «A los eruditos de la Escritura y fariseos de nuestro tiempo, que hacen de la sagrada y amada Biblia palabrería fría que destroza el espíritu y el corazón, no quiero yo tenerlos por testigos de mi fe interior y viviente. Yo sé muy bien por qué han llegado a ese estado, y puesto que Dios los perdona el que maten a Cristo más ignominiosamente que los judíos, ya que hacen letra de su palabra y a él, el viviente, lo conviertan en un ídolo vacío, puesto que Dios los perdona, los perdono yo también. Sólo que no quiero descubrirme a mí mismo y descubrir mi corazón cuando ha de ser mal entendido; y por eso callo ante los teólogos de profesión (es decir, ante aquellos que no lo son libremente y de corazón, sino por coacción de conciencia y por oficio), lo mismo que me callo ante todos aquellos que no quieren saber nada de todo esto, por que ya desde la juventud les han quitado toda religión mediante la letra muerta y el terrible mandamiento de creer, aun siendo la religión le necesidad primera y última del hombre... Tenía que suceder lo que ahora está ocurriendo con todo y en especial con la religión; y cuando Cristo apareció en el mundo la situación de la religión era casi la misma que ahora. Pero así como después del invierno viene la primavera, así también siempre nació nueva vida tras la muerte espiritual de los hombres; y lo santo sigue siendo santo, aunque los hombres no lo respeten. E incluso hay ciertas personas que en su corazón son más religiosas de lo que quieren y pueden decir; y quizá algunos de nuestros predicadores, aunque no acierten con las palabras, dicen más de lo que los otros sospechan, pues los términos que usan no tienen eficacia por ser demasiado corrientes y por haberse abusado de ellos en miles de formas»²³.

Aunque en el tiempo de Francfort Hegel concentrara sus pensamientos de manera especial en lo teológico, dedicándole sus mejores energías, esto no se debió a un interés puramente especulativo, dentro del ámbito de una interioridad más o menos privada. También en Francfort brotan todas las reflexiones filosóficas y teológicas del terreno histórico y social; los conceptos filosóficos y teológicos están entrelazados con los sociales, de modo que con relación a este período resulta imposible decidirse por una interpretación o puramente teológica o puramente sociológica.

joven Hölderlin, cf. ibid. 68-74; sobre su amistad con Hegel en Francfort, 199-207; acerca de sus himnos religiosos tardíos, 467-483. Sobre una superación del idealismo en la obra tardía de Hölderlin, es importante el discurso inaugural en Zürich de W. BINDER acerca de la poesía de Hölderlin en la era del idealismo. Cf. también, más en general, H.A. KORFF, *Geist der Goethezeit* III, 353-454, así como M. KONRAD, *Hölderlins Philosophie im Grundriss*.

23. F. HÖLDERLIN, *Werke* (Edición de Stuttgart) VI, 289. Con este pasaje encabeza significativamente HANS URS VON BALTHASAR el tercer volumen de su gran obra teológica *Estética*.

En estos años de absoluta decadencia política, de impotencia y desgarró de Alemania, Hegel elabora un memorandum *Sobre las circunstancias internas de Württemberg en el momento actual*, en especial sobre los males que afectan a los estatutos de la magistratura, y también un primer ensayo sobre la *Constitución del «reich» alemán* (H 282-288). Además han llegado hasta nosotros fragmentos políticos menores sobre el derecho local prusiano (por ejemplo, sobre el sistema penal) y sobre la relación entre el Estado y la Iglesia. Por desgracia a este respecto Rosenkranz nos transmite meras noticias acerca de los estudios de Hegel sobre problemas de economía y, en especial, de la propiedad (observación exacta de los debates del parlamento inglés sobre los impuestos de beneficencia), acerca de su estudio de la teoría del derecho y la *Metafísica de las costumbres* de Kant y acerca de un comentario a la economía del Estado de Stewart (H 278-282). El interés universal de Hegel se pone de manifiesto, finalmente, no sólo por una serie de pequeños fragmentos históricos no fechados (sobre el espíritu de los orientales, de los griegos y de los romanos; sobre la memoria, las plañideras, las brujas, la pena capital, la historia de la guerra de los treinta años de Schiller, la voz del clero católico; H 257-277), sino también por los estudios geométricos (H 288-300, 470-473) y por un pequeño tratado sobre «el juego de cartas» (H 277s), que Hegel, ajeno al encono sin humor de los críticos actuales de la sociedad, había de practicar hasta el final de sus días: «La afición al juego de cartas es un rasgo esencial del carácter de nuestro tiempo. El *entendimiento* y la *pasión* son las dos cualidades del alma que actúan en él.»

Para nuestra investigación cristológica hemos de atenernos al escrito principal de Hegel en esta época. Nohl lo ha titulado *El espíritu del cristianismo y su destino* (N 243 a 342); indirectamente tendremos también en cuenta los correspondientes trabajos y bosquejos preparatorios (apéndices en N 368-402)²⁴.

«El Hijo de Dios es también Hijo del hombre; lo divino en su peculiar figura aparece como un hombre; la relación entre lo infinito y lo finito es ciertamente un misterio sagrado, porque esa relación es la vida misma; la reflexión, que disocia la vida, puede hacer distinción en ella entre finito e infinito, y únicamente la limitación, lo finito considerado por sí solo, da origen al concepto del hombre como opuesto a lo divino. Fuera de la reflexión, en el terreno de la realidad, no se da tal cosa» (N 309s). La diferencia con respecto a las expresiones de la época de Berna salta a la vista, pues se habla ahora: no del «maestro de la virtud», o del «ideal de la virtud»,

24. Según NOHL, los primeros proceden todavía de Berna; según G. SCHÜLER, son todos del tiempo de Francfort, 131s.

sino del «Hijo de Dios», del «Hijo del hombre»; no del «aditamento de lo divino», sino de «lo divino en su peculiar figura»; no de la «razón», sino del «misterio»; no de «moral», sino de «vida». ¿Cómo ha de entenderse esto? Nuestra tarea va a consistir en investigar detenidamente el *Espíritu del cristianismo* de Hegel en relación con esos aspectos. Esta interpretación de Jesús y del cristianismo originario, que es, sin duda alguna, la más profunda de cuantas hasta ahora se han hecho dentro del marco de la filosofía idealista, y está contenida en un escrito que su autor tampoco publicó — pero constituye la parte más bella de la colección de Nohl —, nos pondrá de manifiesto que, junto con el influjo de Hölderlin, las reflexiones de Hegel sobre el ser de Jesús en Dios, considerado como la cosa más natural, son la causa decisiva del avance esencial de Hegel sobre Kant hacia una unidad superior de la vida, que es la profunda unidad entre Dios y el hombre.

2. DIOS EXTRAÑO Y HOMBRE ALIENADO

Para entender bien a Cristo hay que verlo en el contexto social e histórico, sobre el trasfondo de su pueblo. El *judaísmo* considerado en su dimensión fenomenológica y en su historia religiosa, en su aspecto filosófico y teológico, como plano de proyección en el que se perfila la figura de Jesús, es el problema del primer fragmento (N 243-260; ensayos 368-378)²⁵. El diluvio, Noé, Nimrod, Abraham, Moisés con su liberación de la esclavitud egipcia y su legislación, los reyes, la época tras el destierro babilónico..., en todo eso se trata de un *mismo* espíritu que «asume distintas formas» (N 243). Así como Hegel se había ocupado en Berna de los Evangelios, sometiéndolos al más concienzudo estudio, ahora hace lo mismo con el Antiguo Testamento. Lo que menos importa son los detalles; lo decisivo es el gran esquema bajo el que Hegel ve el judaísmo. Y este esquema es el de la abs-tracción, no obstante la presencia de determinados

25. Sobre los anteproyectos, que en total se elevan a 9 (en algunos pocos detalles hay que completar a N con material del *Hegel archiv*), cf. W.-D.-MARSCH, *Gegenwart Christi in der Gesellschaft*, 62-78.

aspectos positivos aislados²⁶ ¡El judaísmo se encuentra en un estado de dis-yunción, de di-sociación! O dicho con otras palabras: de alienación; el judío es un ser «enajenado», dividido, le falta el amor unificador (véase, por ejemplo, la descripción de Abraham, N 245-248).

La dimensión «vertical» del problema de la religión aparece por primera vez claramente equiparada en rango a la «horizontal». Además del aislamiento de la naturaleza en que todos los hombres habían caído a consecuencia del diluvio (N 243s), el judío está también aislado de los demás hombres y de Dios, como lo había estado Noé (N 244) y sobre todo Abraham, la gran figura típica del judaísmo (N 245). El Dios de los judíos es una «divinidad extraña» (N 247): un «objeto totalmente sublime» (N 246); «el objeto infinito» (N 250), «el objeto invisible» (N 259), un algo «pensado» (N 244), una «separación radical» (N 374), una proyección y objetivación de lo que al hombre le falta. Es un Dios que, en medio de una insuperable trascendencia, se opone al pueblo, su siervo (N 374). De ahí el universalismo pretenciosamente privilegiado de los judíos, que excluye con incompreensión y fanatismo a todos los demás dioses nacionales (N 247). De ahí también su individualismo egoísta respecto de la salvación, el cual, sin amor para todo lo demás, solamente piensa en sí mismo (N 246-248, etc.). También el Mesías que los judíos esperan es un extraño (N 386). En resumen: «una religión del infortunio y para el infortunio» (N 373), el prototipo de la conciencia desgraciada. Por todos los lados encontramos «antítesis» en lugar de «síntesis». Por primera vez en este contexto religioso aparecen vocablos que se han citado profusamente en relación con la dialéctica de Hegel, pero que él apenas usó directamente fuera de aquí, así como otras expresiones que habrán de tener gran importancia en el futuro (N 250). Y cuando en el judaísmo ya se tiende a la unidad, se trata de una unidad pensada, abstracta, abocada a la esclavitud (244-246). Señor y siervo, objeto, oposición y alienación, éstas son las categorías que aquí dominan (244). Por consiguiente, se da ahí un radical extrinsecismo, una lejanía de Dios, una alienación corruptora. La que falta es el amor.

Los intérpretes están de acuerdo en que la crítica de Hegel al judaísmo de hecho es una crítica a Kant. La moral legalista de Kant constituye para Hegel una vuelta al judaísmo. Es cierto que Kant sometió a crítica la objetividad concebida a manera de cosas, pero no se opuso tan radicalmente a la subjetividad aislada, crítica y moral. Por eso el hombre de la moral kantiana está separado de Dios, lo mismo que lo está el hombre judío, y dividido en sí mismo (entre razón y sensibilidad, entre deber e inclinación). Todo suspira por una reconciliación. Pero precisamente porque en Kant está resumido lo esencial de todo lo que la moderna evolución contiene, la crítica que Hegel hace del judaísmo va dirigida contra esa evolución de última hora, en la medida en que ésta ha conducido a la oposición entre Dios y hombre (y, en relación con ello, a la oposición entre hombre y hombre, entre pueblo y pueblo). J. Wahl ha hecho notar con razón que las categorías «señor» y «siervo» son empleadas por Hegel no solamente aplicándolas a los judíos, sino en su sentido universal²⁷. Los problemas de Abraham y de los judíos son problemas humanos universales. Y es que precisamente en esta época el pensamiento de Hegel, a pesar de que los problemas le afectan cada vez más en el plano personal, va adquiriendo en medida creciente dimensiones universales y se mueve hacia la filosofía universal que pronto se configurara. La abstracción, la alienación, la división y la antítesis, junto con la visión concreta, la unión y la síntesis a que se debe aspirar, constituirán a partir de ahora un constante problema para Hegel, como ha puesto de manifiesto el libro de Wahl con su binomio «infelicidad-felicidad», aplicado de forma viviente a diversos aspectos. En la figura del judaísmo ha dado Hegel realmente con la vieja herida abierta de la nueva era; pronto se verá claramente la forma en que Hegel piensa cerrarla.

Ahora bien, la valoración que Hegel hace del judaísmo está todavía muy lejos de aquella otra más justa que después le dará. No olvidemos que nos hallamos ante un ejemplo de exégesis moderna sobre el Antiguo Testamento; la cual había comenzado emprendiendo nuevamente el estudio de la lengua hebrea y de los hebreos, con la disputa sobre la puntuación de los rabinos masoretas, y sobre el

26. J. WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 23s.

27. Ibid. 23s; cf. N 390.

origen de los libros bíblicos y la relación entre ellos. La conciencia histórica moderna tomó una actitud fría frente a la exégesis de la antigüedad y de la edad media, la cual había mostrado tendencias frecuentes a armonizar, idealizar y simbolizar. El ejemplo en nuestro caso es Abraham, al que Hegel intenta describir en su humanidad e historicidad judías, sin hacer de él un santo cristiano en el que no se advierta sombra ni mácula. Pero bajo el influjo de la teología de la ilustración y su menosprecio del Antiguo Testamento, Hegel adopta en su exégesis una postura simplista, casi una especie de neomarcionismo en que el *Deus terribilis* del Antiguo Testamento es radicalmente contrapuesto a *Deus amabilis* del Nuevo. Las despiadadas expresiones con que Hegel termina su fragmento nos harán ver, mejor que muchos ejemplos aislados, la poca simpatía que entonces abrigaba Hegel por el judaísmo: «La gran tragedia del pueblo judío no es una tragedia griega, no es capaz de despertar ni el respeto ni la compasión, pues ambas cosas sólo nacen ante el desenlace de un yerro inevitable de un ser sublime; aquélla no puede producir más que detestación. El destino del pueblo judío es el destino de Macbeth, que se salió de la naturaleza, se entregó a un ser extraño, pisoteando y asesinando en su servicio todo lo santo de la naturaleza humana, y que al final tenía que ser abandonado por sus dioses (eran objetos y él era el siervo) y aniquilado en su propia fe» (N 260; véase, más tarde N 312).

El antijudaísmo de Hegel ya no era aquel antijudaísmo específicamente «cristiano» (véase, p. ej., Crisóstomo, Isidoro de Sevilla, Inocencio II, Clemente IV), basado en argumentos teológicos (culpa de los judíos en la crucifixión de Cristo y maldición de Dios contra Israel), que tan crueles consecuencias había tenido, y contra el cual la ilustración, después de algunos precedentes en el humanismo (Reuchlin, Scaliger) y en el pietismo (Zinzendorf), había levantado su palabra con su defensa de los derechos del hombre. Pero el antijudaísmo de Hegel tampoco es todavía aquel «antisemitismo» neopagano (ya el solo nombre es falso) que, siguiendo a los teorizantes razistas, como Gobineau y Houston Stewart Chamberlain, se había defendido con burdos argumentos racistas y que en el nacional-socialismo produjo una explosión auténticamente demoníaca. El an-

tijudaísmo de Hegel era de tipo «filosófico», en el sentido de que veía en el judaísmo el anti-ideal de aquella unidad y totalidad del hombre y de la humanidad a la que él aspiraba. En la disociación y alienación del judío (respecto de la naturaleza, de los demás hombres y de Dios) ve Hegel la disgregación y la alienación del hombre ilustrado en general: la desaparición del misterio de la naturaleza, el poder y la servidumbre en lo político, la objetivación de Dios.

Pero, aunque Hegel dé al destino judío una explicación humana con carácter universal, sin embargo, su antijudaísmo — por el que se distingue de Moisés Mendelssohn, a quien en lo demás sigue con tanta frecuencia — no es por eso menos peligroso. Lo que aquí interesa preguntar en realidad es lo siguiente: ¿No se le ha escapado, a Hegel en toda esta cuestión el aspecto clave de la relación con Dios descrita en el Antiguo Testamento, aspecto que lo une decisivamente con el Nuevo, a saber, el hecho de que la relación entre Dios y el hombre se realiza en forma de *gracia*? ¡Todo lo contrario! Eso es lo que Hegel destaca precisamente: Los judíos «lo tenían todo como prestado, no como propiedad», incluso el suelo se les había «dado por gracia» (N 255). De forma que lo más problemático en este fragmento, visto en la perspectiva de la teología bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento, es precisamente lo que Hegel echa de menos en los judíos: «El supremo principio de las leyes del Estado es que hay un Dios; y si a un mandamiento formulado así se le puede llamar una verdad, indudablemente cabe pensar que para un siervo la verdad más honda es la de la existencia de su señor. Pero Mendelssohn tiene razón al no llamarlo verdad, pues bajo la forma de verdades, de afirmaciones creyentes, no se les manifestaba la verdad que nosotros hallamos bajo tales afirmaciones. La verdad es una realidad libre, la cual, ni nos domina a nosotros ni es dominada por nosotros; por eso la existencia de Dios no se presenta como una verdad, sino como un mandamiento; los judíos están dependiendo de Dios radicalmente, y aquello de lo que uno está dependiendo no pudo tener la forma de una verdad; pues la verdad es la belleza expresada con el entendimiento; el carácter negativo de la verdad es libertad» (N 253s).

Hegel tiende a la superación de la disociación, de la abstracción y de la alienación del hombre; a una nueva totalidad y unidad entre

hombres y naturaleza, entre hombre y hombre, entre hombre y Dios. De nuevo vuelven a parecerle ejemplares los *griegos*: su natural inmediatez, su democracia ciudadana, la confianza en sí mismos, su actividad y su religiosidad amante de la vida. ¡Qué distinto es todo esto de la permanente indigencia, del pesimismo, de la pasividad y de la dependencia de los judíos! ¡Qué natural se presenta su relación con Dios, comparada con la conciencia de servidumbre del pueblo judío frente a su Dios dominador! Aquí se nota lo que realmente interesa a Hegel respecto de un judaísmo profundamente mal entendido en su tiempo, y también respecto del cristianismo. Pero ¿ha reflexionado suficientemente sobre lo que, desde la perspectiva del Antiguo Testamento, significa la gracia para el hombre? ¿Elección no significa: experimentar el destino del hombre como una «exigencia que parte de un mundo libre y personal, y que así fomenta la libertad del hombre y su condición personal?»^{27a}. ¿No se trata, pues, de una gracia dada para la autonomía del hombre, de una elección para la libertad? Precisamente de cara a la preocupación de Hegel, ¿no deberíamos reflexionar sobre la posibilidad de que el Dios de Israel, en su dominadora grandeza, sea el Dios del amor, de que el totalmente lejano sea el absolutamente cercano, de que su gracia confiera la más segura autonomía, y, en consecuencia, de que la indigencia de los judíos sea su fuerza escondida? ¿No cabrá, pues, que en su pasividad esté la raíz de su actividad, y que su obediencia implique una alegre superioridad? En pocas palabras, ¿no estará en su condición de siervos la fuente de su señorío?

La forma de vida, el Estado, la belleza, la religiosidad y sobre todo el pensamiento sistemáticamente unitario de los griegos seguirán siempre siendo importantes para Hegel. Si la discriminación que Hegel hace de los judíos está en parte determinada por la teología de la ilustración y su menosprecio del Antiguo Testamento,

27a. Así reza la objeción de O. PÖGGLER contra Hegel en: *Hegel und die griechische Tragödie*, 302. Mi discípulo J. Nolte me hizo saber cómo E. SPRANGER, pregunta constantemente sobre el lugar que ocupan la gracia y el amor en los escritos de juventud (véase el ejemplar de E. SPRANGER sobre los *Escritos teológicos de juventud* de Hegel donado a la universidad de Tübinga (Tübinga 1907). Ejemplar dado por H. NOHL a E. SPRANGER, signatura de la biblioteca de la universidad: 3 A 14 333). Notas al margen, sobre todo 237, 279, 283 y *passim*.

también su idealización de los griegos está condicionada por el nuevo humanismo de entonces. Por consiguiente, tanto los judíos como los griegos son mal entendidos por Hegel y por su tiempo, aunque en forma distinta. Pero si no cabe negar que Hegel se apoya en la concepción atemporal del mundo atribuida a los griegos, tampoco cabe olvidar o tener en poco los impulsos y motivos genuinamente cristianos que él recibió, como se pondrá de manifiesto en los capítulos siguientes²⁸.

3. LA VIDA RECONCILIADA EN EL AMOR

El problema de la reconciliación está ahora claramente planteado para Hegel: ¿Cómo superar la situación del Dios ajeno al hombre, de la contraposición entre Dios y hombre como sujeto y objeto? Todos los fragmentos siguientes hablan de la reconciliación entre el cielo y la tierra y, con ello, de la reconciliación del hombre dividido consigo mismo. Ésta es ya la temática de los cortos y a menudo complicados bosquejos (N 374-383) escritos antes del gran fragmento titulado *El espíritu del cristianismo*. Todos ellos intentan por distintos procedimientos llegar a una reconciliación; y, a excepción del último, todos están dominados por el pensamiento del amor, que es la idea clave del período de Francfort.

En diversas observaciones sobre la positividad, la moralidad y la religión, el primer bosquejo (N 374-377) nos habla ya en este sentido: Ni la razón teórica con sus síntesis, que contrapone al sujeto como realidad objetiva, ni la razón práctica, que con su subjetividad disuelve el objeto, sino únicamente el *amor*, que supone igualdad fundamental, que no quiere dominar ni es dominado, puede colmar

28. Sobre el trasfondo de la orientación de la conciencia de la época hacia lo moderno, que había sido producida por la revolución francesa, el libro de H. SCHMIDT viene a poner meritoriamente de relieve la idealización que el joven Hegel hace de los griegos (227-244) y la discriminación de los judíos; pero a causa de su esquematismo y generalización mediante una base relativamente escasa de textos, necesita algunas correcciones, sobre todo en el punto del «componente de la gracia» en el cristianismo. En este sentido es importante la matización hecha por W.-D. MARSCH, quien aporta una nueva luz sobre la interpretación que Hegel hace del judaísmo, en cuanto el destino de Abraham se convierte «en el prototipo de la existencia emancipada con sus peligros específicos» (*Gegenwart Christi*, 62).

el abismo y crear la verdadera religión. Solamente en el amor, que une a Dios y al hombre, es donde ni Dios ni el hombre son puro objeto, donde Dios y el hombre no se oponen como sujeto y objeto, pues en él se experimenta la unidad supraobjetiva de ambos (N 376). Los dos bosquejos siguientes (N 377-382) van desarrollando ulteriormente este pensamiento, y con frecuencia a base de un lenguaje altamente impresionante.. «La religión es una misma cosa con el amor. El amado no es algo opuesto a nosotros, sino que se identifica con nuestro ser; somos y no somos él; un prodigio que no podemos comprender» (N 377). Se insiste sobre todo en el amor verdadero como sentimiento vital, como unión de seres vivientes, como una unión que se va haciendo; además se acentúa también la unidad diferenciada de los amantes, la importancia de lo corporal y del pudor en el amor espiritual, así como la función que desempeña la propiedad de cada uno.

También el último de estos bosquejos, al que Nohl ha titulado *Fe y ser* (N 382-385), describe la misma problemática desde el punto de vista general de separación y unificación, en la que se aprehende el ser mismo («unión y ser significan lo mismo» N 383). En cambio, la religión positiva sólo puede proporcionar una «forma inferior de unión»: «pues, en la acción realizada en virtud de una fe positiva, lo unido es a la vez un polo que se opone a otro y lo determina; por eso la unión es imperfecta, ya que un término se comporta como determinante y el otro como determinado» (N 384). Hegel reprocha a la religión positiva aquello mismo que reprocha a Kant: «Dios, voluntad santa; el hombre, absoluta negación; en la representación hay unión, las representaciones están unidas; la representación es un pensamiento, pero el pensamiento no es un ser» (N 385). Lo que ya se empezaba a advertir en los fragmentos sobre el amor, se repite aquí más claramente. Unidad entre Dios y hombre: sí, pero no por la gracia, sino ¡en el amor!, al mismo nivel. Reconciliación, pero no una reconciliación del pecador por el perdón de Dios, sino una reconciliación — ¡en el amor! — de la vida que se renueva a sí misma.

Pero estos fragmentos son solamente bosquejos²⁹. Veamos lo

que Hegel dice sobre la reconciliación en el fragmento principal (N 261-342; véase de 385 a 402). *Jesús* vuelve de nuevo a ser tema de reflexión como el gran antípoda del judaísmo desgarrado (N 261-275). Hegel introduce a Jesús en la historia judía de una forma viva, resaltando incluso la necesidad histórica de su venida, dada la decadencia política y religiosa del judaísmo tardío. En contraposición a Kant, Hegel ve a Jesús entrelazado con la historia judía, pero no como un continuador de la misma, sino como un revolucionario. Él no aspira a la revivificación del judaísmo escindido, sino a su abolición. Y por eso mismo sucumbe, por lo menos dentro del judaísmo. En este pasaje Hegel no habla mucho de la persona misma de Jesús, pero sí de su moral, aunque ahora lo hace en una nueva perspectiva. Con hiriente claridad se anuncia la *contraposición a Kant*. Hegel se refiere a las distintas clases de leyes: culturales (N 262-264), morales y civiles, contra las que Jesús luchó (N 264-266). El legalista Kant es criticado en la figura del judaísmo legalista, tomando como base una frase citada con abierta mordacidad: el hombre dividido entre deber e inclinación, entre razón y sensibilidad, entre la inteligencia y la vida; y la universalidad del imperativo moral. No podía tratarse de substituir el legalismo exterior por otro interior; la diferencia entre el que defiende una heteronomía legal y la autonomía moral de Kant consiste únicamente «en que aquél pone a su señor fuera de sí, mientras este último lo lleva dentro de sí mismo, pero siendo a la vez su siervo» (N 266). En el lugar de la positividad hay que poner la vida: Jesús se eleva sobre todo legalismo mediante una moralidad que da plenitud a la ley; y la plenitud de la ley, que está muy por encima de todo lo legal es el amor. En el mandamiento del amor dado por Jesús, lo que en él hay de mandato no es la esencia de la moralidad (Kant), sino solamente su forma de expresión. La moral de Jesús consistente en el amor se distingue del rigorismo de Kant por el hecho de que no destruye la inclinación a través de la ley y el deber, a diferencia del formalismo kantiano, por el hecho de que no sitúa al hombre frente a una universalidad abstracta, sino dentro de la vida concreta. Mientras Abraham había introducido el espíritu de división y alienación, Jesús quiere traer el espíritu de reconciliación y de renovación viviente. Hegel explica

29. TH. HAERING I, 307-430.

esto sirviéndose de un largo análisis del sermón de la montaña (N 266-275), donde se preocupa menos de una exégesis fiel al texto que de una polémica antikantiana, en defensa de una religión natural de la vida y del amor. La finalidad de la religión es la reconciliación. Actos religiosos son aquellos que «tienden a unir incluso las divisiones que son necesarias por causa de la evolución, e intentan ofrecer la unión ideal en forma real, sin contraposición a la realidad; y, por tanto, quieren expresarla y roborarla en una acción» (N 262). Y Jesús es afirmado como «el hombre que quería restaurar al hombre en su totalidad» (N 266).

Diríamos que Hegel casi con plena naturalidad ha ido más allá de la subjetividad críticamente limitada de Kant. Pero no lo hace, desde luego, como Fichte y Schelling, elevando el sujeto a una potencia absoluta, hasta afirmar que éste se pone a sí mismo y pone su propio mundo. Lo hace más bien criticando en su análisis religioso el legalismo social del judaísmo y de Kant, y constatando la insuficiencia de los conceptos kantianos. Del problema de la filosofía práctica Hegel pasó a la superación de los límites que Kant había puesto a la razón pura: ¿puede por ventura la razón prescindir teóricamente de alcanzar aquello a lo que según Kant está incondicionalmente abocada en la práctica? El hombre necesita: integración y totalidad; unidad moral y racional; superar el dualismo de forma y contenido; lo universal y lo particular; lo necesario y lo contingente; lo subjetivo y lo positivo. En esta obra de reconciliación, más que Kant podía ayudar a Hegel la concepción de Hölderlin, centrada en la recuperación de la unidad, y, posteriormente, todavía más la de Fichte y de Schelling, e incluso, con algunas reservas, la obra de Spinoza. En este contexto, no podemos olvidar cuán profundamente había cambiado la situación espiritual en los pocos años que habían transcurrido desde la estancia de Hegel en Tubinga como estudiante. Entonces todavía era corriente ponerse del lado de la ilustración, por más que las *Críticas* de Kant hubiesen puesto al descubierto los problemas encerrados en ella. Ahora, entre los intelectuales avanzados de Alemania, el calificativo de «ilustrado» resultaba ofensivo, y el título de «kantiano puro» sonaba a sospechoso; entre el año 1794 y el 1798, en sus primeros e importantes ensayos *Teoría de la ciencia* y *Doctrina sobre la moralidad*, Fichte había trazado para el público científico un horizonte mucho más amplio que el kantiano. Por lo que se refiere a Hegel, su camino de superación de Kant había seguido otra trayectoria: él se había centrado en una forma nueva, en la religión de la existencia individual. Según la dogmática marxista, esta nueva vuelta a la religión individual sólo puede explicarse como una huida compensadora a causa de la desilusión sufrida ante la imposibilidad de un cambio político y social. Según el mismo Hegel, a juzgar por sus escritos políticos de esa época, la defensa de un cambio

político y social y el interés por la religión individual de ningún modo se excluyen; más bien, él vio siempre una interdependencia entre ambos elementos.

La religión, armonizada en una esfera superior con la ilustración, es lo que promete al hombre la reconciliación auténtica y propiamente dicha, la reconciliación en el amor, incluso la reconciliación del destino en el amor. Esto está ahora completamente claro para el Hegel de la época de Francfort. La reconciliación sólo tiene sentido cuando es verdaderamente tal. El fragmento siguiente habla de este tema (N 276-301).

La reconciliación es *falsa* cuando se entiende como conformidad con una *ley* externa. ¿Qué se consigue con que el culpable se someta a la ley y a su castigo, con que la justicia quede a salvo, si el culpable mismo no queda reconciliado con su mala conciencia? (N 278s). La reconciliación tampoco es auténtica cuando se produce en virtud de otro, de un ser *extraño*. ¿Qué se consigue con que el culpable «se acoja a la gracia» y se «disfrace con el manto de una mendicidad engañosa», para que «disimulando su condición, se le considere distinto del que es»? (N 279). Un intento de ese estilo, incluso el que consiste en la expiación vicaria, es falso e inmoral.

La reconciliación es *auténtica* cuando se entiende como reconciliación con la *vida*. El criminal destruye la vida; en eso consiste su pecado. Pero la vida inmortal se alza contra el criminal; y en esto consiste su castigo. «El criminal creía actuar contra una vida ajena, pero lo que ha destruido no es más que su propia vida; pues una vida no se distingue de otra vida, ya que la vida está en la única divinidad; en su altanería ha destruido, pero sólo la cara sonriente de la vida, ha hecho de ella un enemigo. Por primera vez esa acción ha creado una ley, cuyo dominio empieza ahora. Esta ley es la unificación o igualación de la vida lesionada — aparentemente extraña — y de la propia vida destruida. Ahora es cuando la vida lesionada se alza como un poder adverso contra el criminal y lo maltrata, lo mismo que había maltratado él. Así la pena como destino es el envés de la acción del criminal mismo, es un poder al que él ha puesto las armas en sus manos, un enemigo que él mismo se ha creado» (N 280s) ¡Castigo como destino: no como un abstracto postulado universal para el futuro (Kant),

sino como respuesta individual, concretamente presente, naturalmente necesaria y vengadora de la vida! Con todo, la reconciliación resulta así más fácil de conseguir, pues no se trata, como en la ley, de una contradicción insuperable, sino de una contraposición dentro de la vida, «y ésta puede volver a curar sus propias heridas; la vida desgarrada y enemiga puede volver hacia sí misma y eliminar los efectos de un crimen, que son la ley y la pena» (N 281). Esto se produce por el amor, que es el sentimiento de la vida.

En efecto, mientras que la moralidad kantiana opone a la realidad de la vida simplemente la ley, rasgando precisamente así la unidad de la vida y poniendo al hombre en contradicción consigo mismo y con los demás, el amor es capaz de reconciliar al hombre con la dureza de la vida e incluso con el *destino*, y de volver a restaurar la amenazada unidad de la vida. Porque el amor puede renunciar a su derecho, porque es desprendido y capaz de abandono íntimo, porque sabe aceptar la cara adversa y destructora de la vida, está en condiciones de reconciliar al hombre incluso cuando éste, por auténtica culpa o por lucha obstinada, se ha buscado su propio destino: «En el hecho de que también lo adverso es experimentado como vida radica la posibilidad de la reconciliación del destino; esta reconciliación no es ni la destrucción o represión de lo extraño, ni la contradicción entre la conciencia de uno mismo y la opinión distinta de una que esperamos en otro ser, o bien, la contradicción entre lo merecido según la ley y el cumplimiento de la misma, «entre» el hombre como idea y el hombre como realidad. El sentimiento de la vida que vuelve a encontrarse a sí misma es el amor, y en éste se reconcilia el destino» (N 282s). El amor es también el que reconcilia al hombre con la virtud, es decir, reconcilia entre sí las distintas virtudes y supera su limitación en la unidad (N 293ss). Lo que la ley no consigue, lo consigue el amor: la supresión del dominio y la liberación del hombre. «Reconciliación en el amor es: en lugar del retorno judío a la obediencia, una liberación; en lugar de un nuevo reconocimiento del dominio, la supresión del mismo por la restauración del vínculo viviente, de un espíritu de amor, de la fe mutua, de un espíritu que, contrastado con el dominio, constituye la suprema libertad; una situación diametral y misteriosamente opuesta al espíritu judío» (N 291).

¿Y dónde aparece más claramente que en Jesús esta reconciliación del destino por medio del amor, esta cima de la moralidad, esta verdadera belleza del alma? No es sólo la doctrina de Jesús, sino también sus hechos, su vida entera y sobre todo su «destino», tienen algo que decirnos a este respecto. Jesús es el que ha adoptado verdaderamente la actitud adecuada ante el destino. Jesús no eligió ni la lucha rebelde ni el dolor impotente, sino la superación del destino en el amor. El destino no es algo ajeno a la vida; no es algo que sobreviene al hombre por una acción o fuerza extraña; más bien, el comportamiento que el hombre adopta con relación al destino, decide sobre su sentido o su carácter absurdo. Jesús, aceptando libremente el destino, lo superó. Hegel expresa esto con una palabra típica de finales del siglo XVIII: Jesús es el «alma hermosa» que une la dócil valentía con la paciencia serena; en él se da una actividad pasiva, un perdón sin lucha, sin odio y sin amargura (N 285). De esta manera, la paciencia cristiana, que antes había sido reprobada como debilidad, recibe ahora un signo positivo junto a la valentía griega.

Ahora bien, no deberá exagerarse la función reconciliadora de Jesús. Lo decisivo es la vida misma. «La vida ha vuelto a encontrarse con la vida en el amor. Entre el pecado y su perdón no se introduce nada ajeno, como no se había introducido entre el pecado y su castigo. Fue la vida la que se desgarró en sí misma y la que ha vuelto a unirse consigo misma» (N 289). Y precisamente Jesús sabe esto perfectamente: «El que tampoco Jesús consideró como algo ajeno a la naturaleza la relación entre pecado y perdón del pecado, entre alejamiento de Dios y reconciliación con él, no puede verse del todo hasta más adelante; aquí podemos por lo pronto hacer notar cómo él cifró la reconciliación en el amor y en la plenitud de la vida, y así se expresó en todas las ocasiones, con pequeños cambios en la forma de hablar. Dondequiera que encontraba fe pronunciaba la atrevida sentencia: Te son perdonados tus pecados. Esta sentencia no es ninguna aniquilación objetiva del castigo, ninguna destrucción de un destino que todavía subsista, sino, más bien, el anuncio del perdón al que en la fe muestra su elevación sobre la ley y el destino» (N 289). Por consiguiente, cuando Jesús perdona los pecados, eso significa sencillamente que él anuncia o

asegura el perdón de los pecados. Como más fuerte, ayuda con amorosa comprensión al más débil. Pues él es el que está unido con la «plenitud de la vida» y el que lleva en sí «toda la naturaleza humana»: «en ese momento, toda una naturaleza ha penetrado en otra y ha percibido su armonía o su falta de armonía; de ahí la terminante y confiada declaración: Te son perdonados tus pecados» (N 290). Lo mismo ha de decirse de Pedro y de los apóstoles (N 291s).

De ahí se desprende cómo ha de entenderse el derramamiento de la sangre de Cristo del que se habla en la cena, donde el amor de Jesús queda objetivado en el pan y en el vino. No es que uno lo haga *para* todos, *en lugar de* todos; sino que uno hace lo que todos están haciendo con él. «La relación entre la sangre vertida y los amigos de Jesús no está en que una cosa objetivamente distinta de ellos sea derramada para su bien, para su provecho; la relación es más bien la significada en el vino (como en la frase “el que come mi carne y bebe mi sangre”), a saber: todos beben de un solo cáliz, que es para todos el mismo; todos beben, un mismo sentimiento está en todos; todos están penetrados por el mismo espíritu del amor» (N 299). Por eso la reconciliación no se debe a la entrega de uno por todos los hombres, sino que consiste en una acción dentro del seno de la vida misma, por obra del espíritu del amor que todo lo invade. Consiste en el perdón de los pecados, como perdón que la vida se otorga a sí misma.

4. DIOS EN JESÚS

Hemos recorrido las diversas dimensiones del pensamiento de Hegel durante el período de Francfort. Ahora podemos atrevernos ya a precisar hasta qué punto puede hablarse de un *giro cristológico* en el pensamiento de Hegel en este tiempo, relacionado con la nueva forma de entender a Dios que aquí se pone de manifiesto. Vamos a intentar describir la nueva significación que ahora recibe Cristo en tres movimientos que giran hacia el interior en forma de espiral.

1. El problema de la reconciliación se ha hecho más aguda en el Hegel de los años de Francfort. Hay necesidad de reconciliación, no sólo dentro de la sociedad humana, sino, más profundamente todavía, en la relación entre Dios y el hombre. Si el tema de Dios sólo tenía importancia para el Hegel más joven como problema sobre el horizonte de la moral, para el Hegel de treinta años ha pasado a ser punto central. A fin de que el hombre no esté disociado en sí mismo, hay que superar la escisión entre Dios y mundo, entre Dios y hombre. Una y otra vez, con distintas variantes, hace referencia Hegel al «principio judaico de la oposición del pensamiento contra la realidad, de lo racional contra lo sensible; al desgarramiento de la vida, a la interdependencia muerta entre Dios y el mundo, en la cual la unión es considerada solamente como relación vital y sólo místicamente puede hablarse de las relaciones entre los relacionados» (N 308). La superación de la oposición no ha de producirse en el plano meramente mundano, no debe ser una mera reconciliación del hombre consigo mismo. No se trata de moral, sino de religión. Y esto es lo decisivo en primer término para Hegel: A diferencia de lo que opinaba Kant, Jesús tiene *importancia no sólo para la moral, sino también para la religión*. Esto se deduce con especial claridad del fragmento central: N 302-324.

Religión es para Hegel la plenitud del amor, como el amor es, a su vez la plenitud de la moral y ésta la plenitud de la positividad. En la religión es donde se produce la unidad, no sólo la del hombre con el hombre en el plano del humanismo, sino también la del hombre con el último fundamento de todo lo real, con un Dios que no es mero postulado de la moral, sino una realidad experimentable. En la religión, junto con el amor, tenemos la reflexión, la conciencia de la interrelación de toda la vida en el amor. El amor, que no puede ser una unidad nebulosa y diluida, queda roborado por la reflexión: «Pensar la pura vida...» (N 302). Y esto no significa otra cosa que: Dios debe ser concebido como *espíritu*. Después de la idea de «vida» y de «amor», nos encontramos aquí con otro concepto fundamental de la época de Francfort, inspirado también en la Biblia. Este «puro sentimiento de la vida» (N 303), consiste en una relación personal y espiritual, la

cual excluye tanto la oposición objetiva como la universalidad abstracta y vacía. El pensamiento reflexivo, aun poniendo en juego todos sus medios, no capta a Dios. Pero el espíritu puede volver a encontrarse a sí mismo en el espíritu y de esa manera elevarse a la vida infinita: «pues la acción de lo divino no es sino la unificación de espíritus; sólo el espíritu aprehende y encierra en sí al espíritu» (N 305). Para superar la oposición en el concepto judaico de Dios, Jesús enseñó la relación de padre a hijo: «A la idea de los judíos sobre Dios, como su dueño y señor, Jesús opone la relación de Dios a los hombres como la de un padre a sus hijos» (N 302). Pero también esto ha de ser entendido espiritualmente, en un «entusiasmo» que se eleva sobre toda oposición objetivante (N 305). «La relación de lo infinito con lo finito es ciertamente un misterio sagrado, pues esa relación es vida y, por tanto, el misterio de la vida» (N 304).

2. El hecho de que Jesús no sólo tenga importancia para la moral, sino también para la religión, implica que él está relacionado de una forma especial con Dios. Y esto a su vez presupone que, como hemos expuesto al principio de este capítulo con relación al desarrollo postkantiano, la forma de entender a Dios ha experimentado un cambio: ya no estamos ante «el servicio o la servidumbre a un extraño» (N 386) bajo una religión positiva, donde, «por una parte, él es hombre determinado y dominado, y Dios es el señor» (N 390), ni, como en Kant, ante una «moralidad» donde el hombre se halla bajo una «ley moral» interna, o sea, todavía «bajo un poder extraño» (N 390s); sino que estamos ante «una vida real de la divinidad en ellos» (391).

En ningún fragmento aparece tan claro el gran cambio que se ha operado en la forma de entender a Dios, paralelo al que se ha producido en la manera de concebir el cristianismo, como en la página (N 391) que sirve de esquema al fragmento principal sobre el *Espíritu del cristianismo*, de la que J. Splett dice con razón que «parece contener en forma comprimida toda la idea hegeliana acerca del espíritu cristiano»³⁰: «No existen dos voluntades independientes o dos sustancias; por consiguiente, Dios y el hombre tienen que

ser uno; pero el hombre es el hijo y Dios el padre; el hombre no es independiente y subsistente en sí mismo; en cuanto contrapuesto, sólo tiene realidad como una modificación; por eso el Padre está también en él; en este Hijo están también sus discípulos; también ellos son uno con él, una transubstanciación real, una verdadera inhabitación del Padre en el Hijo y del Hijo en sus discípulos; todos ellos son no sustancias simplemente separadas y unidas sólo en el concepto universal, sino como una vid y sus sarmientos; la vida viviente de la divinidad está en ellos» (N 391).

Sobre la base de esta nueva concepción de Dios podía Hegel precisar de manera decisiva la significación de Jesús para la religión. Lo decisivo para la fe en Jesús *no es el maestro humano, sino el Dios en Jesús*: «Convertirlo en un simple maestro de los hombres significa quitar del mundo, de la naturaleza y del hombre a la divinidad. Jesús se llamó el Mesías; eso sólo podía serlo un Hijo del hombre, y nadie más; sólo quien no creyera en la naturaleza podía esperar otro, uno que fuera sobrenatural; lo sobrenatural no se halla más que en lo infranatural; pues, aunque separado, el todo debe estar siempre presente. Dios es amor, el amor es Dios, no hay otra divinidad que el amor, sólo aquello que no es divino, aquello que no ama, tiene que situar a la divinidad en la idea, fuera de sí. El que no es capaz de creer que Dios estaba en Jesús, que vivía en el hombre, desprecia a los hombres» (N 391).

Pero con esto queda claro que a Hegel tanto como Jesús, le interesan «los hombres». Lo mismo que la presencia viviente de Dios no debe ser objetivada, convirtiéndola en un ideal o en un pensamiento, tampoco debe quedar reducida en virtud de una concepción sobrenatural a la realidad de este único hombre.

3. El «Dios en Jesús» requiere una ulterior explicación, y Hegel la da sirviéndose del evangelio de Juan: «En Mateo, en Marcos y en Lucas Cristo aparece más bien confrontado con los judíos, se mueve en un terreno moral. En Juan Jesús es más él mismo, hay allí más contenido religioso; se habla de su relación con Dios y su comunidad, de su unidad con el Padre, de cómo sus seguidores a través de él han de estar unidos entre sí» (389). El fragmento principal presenta una interpretación corta, pero densa del prólogo de Juan. Incluso aquí se trasluce, según Hegel, cómo

30. J. SPLETT, *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegel*, 17.

lo divino es difícil de pensar. El lenguaje con frecuencia objetivamente (judaico) de la reflexión que aparece en los evangelios debe ser entendido de modo adecuado; sus expresiones no han de ser tomadas pasivamente y sin espíritu, sino que han de interpretarse espiritualmente, «con entusiasmo» (N 305). Así las expresiones sobre el *Logos*: «Entre las dos formas extremas de entender el prólogo de Juan, la más objetiva consiste en tomar el Verbo como algo real, como un individuo; la más subjetiva consiste en tomarlo como razón: allí como un particular, aquí como un universal; allí como la más propia y exclusiva realidad; aquí como un simple ser pensado» (N 306). Hegel no acepta ninguna de esas dos formas, o mejor, quiere reunir las dos en una: lo que la reflexión desarticula en diferencias por medio de sus contraposiciones, debe ser visto en una viviente relación religiosa. «Se distingue entre Dios y el *Logos* porque el ser ha de considerarse en dos aspectos; pues la reflexión supone que, aquello a lo que ella da su propia forma está a la vez fuera de su acto de reflexionar; supone que eso es por un lado el uno en el que no hay ninguna división o contraposición, y, por otro, el uno capaz de separación y división infinita; Dios y el Verbo sólo se distinguen en el sentido de que aquél es la materia en la forma del *Logos*. El *Logos* mismo está en Dios, ambos son uno» (N 306s). Se trata de la pura vida única que, como sometida a la reflexión, es a la vez luz y verdad. En esta única vida están unidos en un todo viviente Dios y el mundo: «La variedad, la infinitud de lo real es la división infinita en cuanto real, todo existe por el *Logos*; el mundo no es una emanación de la divinidad, pues de lo contrario lo real sería plenamente algo divino; pero en cuanto real es una emanación, una parte de la división infinita y, a la vez, vida en la parte (ἐν αὐτῷ, casi mejor referido al próximo οὐδὲ ἐν δὲ γέγονεν) o en la vida que divide infinitamente (ἐν αὐτῷ referido a λόγος); lo singular, lo limitado, en cuanto contrapuesto y muerto, es a la vez una rama del árbol infinito de la vida; cada parte, fuera de la cual está el todo, es a la vez un todo, una vida; y esta vida, también como sometida a la reflexión, en el aspecto de la división, de la relación entre sujeto y predicado, es realmente vida (ζωή), y vida comprendida (φῶς, verdad)» (N 307). De todos modos Juan, el precursor de Jesús, tenía una conciencia limitada de esta luz que

«está en todos los hombres» e incluso «en el mundo mismo», bastando con que cada hombre se haga consciente de ella (N 307).

Sobre la relación *Dios-Logos-Mundo* dice acertadamente J. Splett: «El *Logos* es Dios en cuanto consciente y opuesto a sí mismo, y con ello, en cuanto posibilidad primigenia de ulteriores oposiciones. Éstas son las que constituyen el mundo, que no es puramente divino, como Hegel declarará repetidamente en el futuro contra el reproche de panteísmo. Pero Dios es «el material» (N 307) que aquí se divide. El ser del mundo es realización de una posibilidad divina y, a la vez, sólo es real en virtud de la única realidad de Dios, en la cual (en el *Logos*) está encerrada esa posibilidad. Los individuos son únicamente *en* esta vida, pero en ella tienen la capacidad de ser realmente, en sí y para sí, volviendo de nuevo a reflejar la relación Dios-*Logos*: vida-luz. En este tránsito a la finitud la vida y la luz no son simplemente uno, las diferencias pueden experimentarse claramente. Pero a pesar de esto las envuelve el saber de la unidad. Lo mismo digamos del mundo. Hegel define el mundo, el κόσμος, como la «totalidad de las relaciones humanas de la vida humana más limitada que πάντα (versículo 3) y que δ γέγονεν (307); y sin duda lo considera como la estructura religiosa, política y social, cuya vivificación e «iluminación» constituye el verdadero propósito de sus reflexiones»³¹.

¿Y cuál es la relación del *Logos* con la persona de Jesús? Hegel refiere claramente el punto nuclear del prólogo — «y el Verbo se hizo carne» (Jn 1, 14) — a un individuo: «Hasta ahora se había hablado únicamente de la verdad misma y del hombre en general; en el versículo 14 aparece el *Logos* también en la modificación en cuanto individuo; sea cual fuere la forma en que se nos ha mostrado... Juan da testimonio (v. 7), no sólo del φῶς, sino también del individuo (v. 15)» (N 307s). Aquí se refiere sin duda alguna a Jesús. Mas por auténtica mala suerte la exégesis de Hegel se corta aquí abruptamente. La protesta contra una «interdependencia muerta entre Dios y el mundo» y a favor de un «vínculo viviente», en el cual «sólo podría hablarse místicamente de las relaciones entre los relacionados» (308), constituye la transición hacia una más precisa descripción sistemática de la relación de Jesús con Dios, en la que la expresión «Hijo de Dios» es la que con más frecuencia aparece y la que más fuerza significativa tiene. La expresión empleada por Hegel: «Dios en Jesús» puede quedar

31. Ibid. 18s.

ahora mejor precisada, en el sentido de que constituye como la nota más íntima en el cambio cristológico de Hegel, para quien Jesús es *no solamente el Hijo del hombre, sino también el Hijo de Dios*.

Esta expresión resulta especialmente apropiada para la nueva experiencia de Hegel en torno a la unidad de la vida: «La designación de esta relación es uno de los pocos vocablos naturales que casualmente habían quedado en el lenguaje judío de aquel entonces, y, desde luego, constituye una de sus expresiones felices» (N 308). ¿Por qué? «La relación de un hijo con su padre no queda reflejada en el mero concepto de unidad, no es una coincidencia en las maneras de pensar, una igualdad de principios o algo parecido, una unidad que sólo “exista” en el terreno de lo pensado, con abstracción de lo viviente; se trata más bien de una relación viva entre vivientes y dentro de una misma vida; se trata solamente de modificaciones de una sola vida, y no de una oposición en virtud de la esencia o de una multiplicidad de sustancias absolutas. Por tanto, el Hijo de Dios tiene la misma esencia que el Padre; pero, en cada acto de reflexión y sólo allí, es un ente especial» (N 308). En forma sorprendente y a la vez característica para la nueva manera de pensar de Hegel acerca de Dios, él aduce una comparación sacada del ámbito orgánico y biológico: «Lo que es contradicción en el reino de lo muerto, no lo es en el reino de la vida. Un árbol que tiene tres ramas forma con ellas un único árbol. Pero cada uno de los vástagos del árbol, cada rama (lo mismo que cada uno de sus demás hijos: hojas y flores), son también un único árbol..., y tan verdadero es que aquí no hay más que un árbol, como que hay tres» (N 308s).

La filiación divina no significa, por tanto, una mera unidad lógica, una unidad de pensamiento, sino, más bien, una unidad viviente, inmediatamente vivida y experimentada. Hijo de Dios significa: «lo divino en una figura singular» (N 309), «una modificación de lo divino» (N 309). Ahora bien, el Hijo de Dios es a la vez Hijo del hombre, lo divino tiene forma como vida humana: «El Hijo de Dios es también Hijo del hombre; lo divino en una peculiar figura aparece como un hombre» (N 309). Sin embargo, puesto que «el» hombre no es «una naturaleza, un ser, como la di-

vinidad», sino solamente un concepto universal, o sea, puesto que «el» hombre en oposición a «la» divinidad es sólo algo pensado, en consecuencia, Hijo del hombre no significa «modificación del hombre», sino, únicamente, «hombre» como simple «categoría lógica» (N 309).

Fundamental para esta unidad del Dios-hombre es la unidad de la vida total, donde lo finito y lo infinito, lo divino y lo humano no están separados: «La relación entre lo infinito y lo finito constituye ciertamente un misterio sagrado, pues esa relación es la vida misma; la reflexión, que divide la vida, puede partirla en infinito y finito; y únicamente la limitación, lo finito considerado por sí mismo, engendra el concepto de hombre como contrapuesto a lo divino; fuera de la reflexión, en la realidad, no se da tal contraposición» (N 309s).

5. CRISTO Y FE

Por tanto, Hegel entiende la realidad del Hijo de Dios e Hijo del hombre, del Hombre-Dios, desde la totalidad de la vida. *Por eso* se trata de un misterio sagrado. Y, también *por eso*, Hegel habla de «fe», a diferencia del «conocimiento» del entendimiento (véase N. 311). El conocimiento reflexivo, que separa y por esto destruye, no puede comprender esta relación de Jesús, del Hijo de Dios, con el Padre. Con la mirada puesta en la doctrina de las dos naturalezas en la cristología tradicional, Hegel escribe: «El conocimiento pone dos clases de naturaleza en su forma de entender aquella relación; una naturaleza humana y una naturaleza divina, una esencia divina y una esencia humana, cada una de las cuales tiene personalidad y substantialidad, permaneciendo dos en toda clase de relación, porque son concebidas como absolutamente distintas» (N 311). Este punto de partida conduce a un dilema entre unidad y diversidad, al cual el entendimiento no encuentra solución. Pues quien *afirma* la unidad de dos naturalezas, elimina el entendimiento: «Aquellos que ponen esta absoluta diversidad y, sin embargo, exigen a la vez que se piensen los absolutos como uno, dentro de la

más intrínseca relación, no eliminan el entendimiento en el sentido de que expresen algo que esté fuera de su ámbito, pues es a él mismo al que le piden que conciba dos sustancias absolutamente distintas y a la vez la absoluta unidad de las mismas; pero lo destruyen por la acción que le exigen» (N 311). Mas quien *niega* la unidad de naturalezas elimina a Cristo: «Los que aceptan la diversidad de las sustancias y niegan su unidad son más consecuentes; están autorizados para hacer lo primero, pues se les exige pensar a Dios y al hombre por separado; y están también autorizados para lo segundo, pues suprimir la separación entre Dios y hombre iría contra lo primero que se les exigió. De esta manera dejan a salvo el entendimiento, pero, si se quedan en esta diversidad absoluta de esencia, elevan el entendimiento, la separación absoluta, la acción de matar, a realidad suprema del espíritu. Así fue como los judíos tomaron a Jesús» (N 311). Como no partían de la unidad, lo acusaron de blasfemo: «Sólo el espíritu conoce al espíritu; ellos no veían en Jesús sino al hombre, al nazareno, al hijo del carpintero, cuyos hermanos y parientes vivían entre ellos; esto era, y no podía ser más; era uno más de ellos, y ellos mismos sentían que no eran nada. En la masa de los judíos tenía que fracasar su intento de darles la conciencia de lo divino; pues la fe en algo divino, en algo grande, no puede crecer sobre el estiércol» (312). El destino de Jesús se explica por la cerrazón, convertida en odio, de los judíos frente al intento de Jesús de liberarlos interiormente, de devolverlos a la vida divina, de hacerlos en verdad hijos de Dios.

A Cristo lo conocemos *sola fide*: «El ser de Jesús, en cuanto relación del Hijo con el Padre, sólo puede ser captado en verdad por medio de la fe; y Jesús exigía de su pueblo la fe en él. Esta fe está caracterizada por su objeto, que es lo divino» (N 312s). Esta fe solamente es posible cuando se ha superado la falsa relación, la heterogeneidad, y se da por supuesta la unidad en lo divino: «Dios es un espíritu, y los que lo adoran deben adorarlo en espíritu y en verdad. ¿Cómo iba a poder reconocer al espíritu aquello que no fuera espíritu?... Fe en lo divino sólo es posible por el hecho de que en el creyente mismo está lo divino, que, en lo creído, vuelve a encontrarse a sí mismo, vuelve a encontrar su propia naturaleza, aunque no tenga conciencia de que lo encontrado es su propia na-

turalidad» (N 313). A pesar de esta unidad en lo divino, la fe no es el estado ideal: «La fe en lo divino es una situación media entre las tinieblas, entre el estar lejos de lo divino, entre el quedar aprehendido en la realidad, y una vida propia totalmente divina, una confianza que brota de uno mismo; es el barruntar, el conocer lo divino y la exigencia de unión con él, el deseo de una misma vida; pero no es todavía la fortaleza de lo divino que ha penetrado todas las fibras de su conciencia, que ha rectificado todas sus relaciones con el mundo y que domina todo su ser. La fe en lo divino nace, por consiguiente, de la divinidad de la propia naturaleza; sólo la modificación de la divinidad puede reconocer a ésta» (N 313).

La fe no es, por tanto, «más que el primer grado de la relación con Jesús, la cual es concebida de tal manera que, cuando llegue a su plenitud, sus amigos serán una misma cosa con él» (N 314). La plenitud consiste en que se elimina la contradicción existente entre Jesús y los discípulos, y, unidos todos en el amor, quedan completamente llenos del espíritu.. Lo que se dice de Jesús ha de poder decirse de todos. Jesús no ha de quedar separado de los muchos, sino que los muchos han de ser elevados hasta él. Estos creyentes se convertirán así en autónomos seres teándricos, que ya no necesitan de la fe ni de Cristo: «Mientras él vivía entre ellos, no eran más que creyentes; pues no se apoyaban en sí mismos; Jesús era su maestro y su preceptor, constituía un individual punto central del que ellos dependían; todavía no poseían vida propia e independiente; el espíritu de Jesús los regía; pero, una vez alejado de ellos, desapareció esta objetividad, este muro de separación entre ellos y Dios; y el espíritu de Dios pudo entonces vivificar todo su ser» (N 314). Es cierto que, mientras Jesús vivía, había una gran diferencia entre él y sus discípulos; los discípulos poseían la fe únicamente por la mediación de Jesús; Jesús era quien había conocido, experimentado y sentido originariamente la unidad del hombre con Dios, o el hecho de, que el Padre está en él y él está en el Padre. Y todo el que se deja liberar por Cristo experimenta en su propio interior la unidad de lo divino y lo humano. En este sentido la fe en Cristo es un estado de transición. Pero, después de consumarse el destino de Jesús en la muerte y el «necesario ocaso de su individualidad» (N 317), ha caído el muro de separación, se

ha suprimido la dependencia, y todo es unidad: «Hay que alejar toda idea de diversidad entre el ser de Jesús y el de aquellos en los que la fe en él se ha convertido en vida, en los cuales habita inmediatamente lo divino; si Jesús habla con tanta frecuencia de sí mismo como de una naturaleza eminente, lo hace para contraponerse a los judíos; se separa de ellos, y de esta forma adquiere la figura de un individuo, también en lo referente a lo divino. “Yo soy la verdad y la vida”; “el que cree en *mi*”; esta constante y monótona acentuación del *yo* en Juan es una contrapasición de su personalidad contra el carácter judío; sin embargo, por más que “él” se haga a sí mismo individuo frente a ese espíritu, en la misma medida suprime toda personalidad e individualidad divina que estuviera frente a sus amigos, con los que quiere ser una misma cosa, que deben ser “uno” en él» (N 315). Hay que salir al paso de una falsa incomprendibilidad: «Lo mismo que lo más incomprendible para el entendimiento es lo divino y el ser uno con Dios, lo más incomprendible para el alma noble es el alejamiento de Dios» (N 315). La perfección se da ya ahora, cuando dos o tres están unidos con lo divino y cuando el espíritu está en medio de ellos: «Tan decididamente se declara Jesús contra la personalidad, contra una individualidad de su esencia opuesta a sus amigos consumados (contra el pensamiento de un Dios personal), de donde provendría la razón de una absoluta singularidad de su ser frente a ellos» (316).

A esto tiende, por consiguiente, toda la evolución histórica: a la unidad en Dios, a la unidad de naturalezas, la cual, estando ya dada de antemano, ha de ser verificada a través de todas las separaciones, según está simbólicamente representado en el bautismo (N 319s), en ese sumergirse en la unidad de toda vida: «La consumación de la fe, el retorno a la divinidad, de la que ha nacido el hombre, cierra el círculo de su evolución. Todo vive en la divinidad, todos los vivientes son hijos “suyos”; el hijo, a su vez, lleva en sí en estado incólume la unidad, la conexión, la resonancia dentro de toda la armonía, aunque sin desarrollar; empieza con la fe en dioses fuera de sí, con el temor, hasta que ha ido obrando por sí mismo y separando cada vez más; y en las unificaciones vuelve a la unidad inicial, pero ahora ya desarrollada, producida y sentida por él mismo; reconoce a la divinidad, es decir: el espíritu de Dios

está en él, sale de sus limitaciones, borra las modificaciones y restaura la totalidad; Dios, el Hijo y el Espíritu Santo» (N 318).

Esta es la consumación, no alcanzada, desde luego, por la Iglesia primitiva, pero que ahora puede lograrse mediante el espíritu: Unidad de lo divino, unidad de la vida, unidad del espíritu. O bien (se ve que no ha caído en olvido la consigna de los amigos de Tubinga): «Esa consumación lleva a cabo y abarca el todo de la religión, tal como Jesús la fundó» (N 321): El *reino de Dios*! El único reino de Dios (el lenguaje judío con su tendencia heterónoma lo llama reinado de Dios) se realiza de esta manera en la unidad viva y entusiasta de todos en Dios, no a través de la fe, sino por medio del *amor*: «Al desarrollo de lo divino en los hombres, a la relación filial con Dios en la que ellos entran por la plenitud del Espíritu Santo, a la vida en la armonía de todo su ser y carácter de su multiformidad desplegada, una armonía por la que, no sólo resuenan en un espíritu las múltiples configuraciones de su conciencia y las muchas formas de vida en una vida, sino que, además, quedan derruidos los muros de separación frente a otros seres semejantes a Dios, y un mismo espíritu viviente informa a todos los seres diversos, los cuales, por tanto, no son ya solamente iguales, sino una misma cosa, no forman una reunión sino una comunidad, por la razón de que ellos están unificados por la vida, por el amor, y no por algo general, por un concepto, como el de creyente, a esa armonía viva de hombres, a su comunidad en Dios, Jesús le da el nombre de reino de Dios» (N 321).

6. ¿FIEL AL NUEVO TESTAMENTO?

Esta es, pues, la manera de concebir el cristianismo en la versión desarrollada por Hegel durante su período de Francfort, para la cual había partido de la situación histórica y social, pero buscando a la vez una interioridad intensa y una concentración en la religión del individuo. Muchas cuestiones hay planteadas aquí que no pueden ser resueltas. Por razón de su importancia, digamos una vez más lo que ya hicimos notar en la introducción: En el marco

de nuestro estudio *teológico* de Hegel, que además se limita a la cristología, tenemos que renunciar a llevar a cabo el análisis, absolutamente necesario desde una perspectiva *filosófica*, de toda una serie de puntos que nos llevarían a penetrar filosóficamente en el pensamiento de Hegel. Esto tiene que quedar reservado a los filósofos. Más importante es para el teólogo plantear sus propias cuestiones teológicas, confrontando así directamente a Hegel con la cristología clásica y, en definitiva, con el mismo mensaje bíblico. Tales cuestiones teológicas no deben ser tomadas por trampas o por lazos que se le tienden a priori, por la sencilla razón de que es el propio Hegel quien una y otra vez contrasta sus pensamientos con el mensaje bíblico. Esto supuesto, si a veces ocurre en la continuación de nuestro estudio que, obligados por las limitaciones arriba indicadas, dejamos en cierta medida de escuchar al filósofo para preguntar al teólogo, ello no quiere decir que preparemos un interrogatorio para un acusado, con un prontuario de preguntas en la mano por el que el reo ya está cazado antes de que haya abierto la boca. Lo que quisiéramos es precisamente escucharlo, con el fin de aprender algo de esas mismas preguntas que a él le hacemos. En este sentido todas las preguntas hechas a Hegel son cuestiones dirigidas a nosotros mismos, y además provisionales. Sólo en el transcurso del libro irá poniéndose de manifiesto cuál es la significación última que hay que atribuir a lo que Hegel dice.

Si dejamos, por tanto, a un lado determinadas reflexiones filosóficas, la pregunta teológica que hemos de plantear es la siguiente: Con esta teología unitaria de la vida, del amor y del espíritu, inspirada esencialmente en el Nuevo Testamento, ¿no ha desarrollado Hegel una doctrina de la reconciliación apropiada para su época y a la vez verdaderamente cristiana? No hablemos demasiado deprisa de *panteísmo*. El problema se presenta en Francfort mucho más seriamente que en Berna. Es cierto que hasta el momento tampoco en la época de Francfort hemos podido comprobar un giro de los que hacen época hacia un sistema especulativo de la identidad. Pero en Hegel se hace patente una transformación que ya había sido incubada mucho antes: rechaza la separación entre Dios y el hombre propugnada por la ilustración y por Kant y se inclina hacia una unidad de la vida, del espíritu y de lo divino. Pero el claro abandono

de un deísmo dualista, donde Dios queda relegado a una lejana transcendencia y convertido en algo que está enfrente (en un *ob-jectum*), sin unión ni comunidad con el hombre y el mundo, ¿implica ya la adhesión a un panteísmo monista? Ciertamente que Hegel no quería un Dios lejano, sino cercano, de forma que lo finito estuviese *en* lo infinito; pero no intentaba disolverlo sin más en lo infinito. El Hegel de Francfort no quería, con toda seguridad, saber nada de un panteísmo en el sentido de «todo-es-Dios», de una «divinización de todo». En cambio sí habría sido partidario decidido de un *panteísmo* en el sentido de un «ser-en-Dios» del hombre y del mundo vitalmente animado, en el sentido de una unidad diferenciada del amor, de la vida y del espíritu que todo lo abarca.

Puede, pues, hablarse de una fundamental actitud panteísta, en tanto Hegel, siguiendo la orientación que empieza a notarse a partir de Kant, Lessing (Spinoza) y Goethe con relación a la nueva forma de entender a Dios, evita cuanto puede las categorías personales para describir la relación entre Dios y el hombre. El Dios concebido como algo que está enfrente es sustituido por la divinidad que lo envuelve todo.

Sin duda no falta razón a Haering (ni a otros investigadores modernos que comparten su opinión) cuando, con sus análisis serenos, detallados y cronológicos, frente a las descripciones más globales e imprecisas de Dilthey³², nos dice que Hegel nunca negó la libertad y la autonomía del individuo; que, fundamentalmente, no discutió ni la personalidad singular del hombre ni la individualidad de Dios. La doble luz en la cual aparece Dios, a veces (de modo más dualista) solamente como uno de los miembros de la relación entre Dios y hombre en el seno del todo, y otras veces (de modo más monista) como la totalidad, por así decir, como la unidad misma, debe ser entendida en el sentido de que Dios, estrictamente hablando, no es entendido adecuadamente ni a base de la categoría de la personalidad singular, ni mediante la categoría del «todo». Según la mente de Hegel, a Dios hay que entenderlo en medio de la unidad espiritual, que incluye la contraposición entre él y el hombre. No debería exagerarse la influencia de los panteístas, de Hölderlin y sobre todo de Schelling, el cual buscaba entonces una filosofía de la naturaleza, sobre un Hegel que estaba ocupado con temas filosóficos y espirituales y, más que nada, con problemas de filosofía de la religión. Ciertas formulaciones que suenan a panteísmo y, que Hegel pudo haber tomado de Spinoza

32. Cf. los análisis sobre el *Espíritu del cristianismo*: TH. HAERING I, 307-335; W. DILTHEY, 69-117; sobre el panteísmo en concreto: TH. HAERING I, 463-465, 547-553; W. DILTHEY, 138-157.

o de otros, habrán de ser entendidas en sentido hegeliano: no como una fusión de Dios y hombre, sino como una unidad de ambos en un todo viviente, en una relación vital de carácter espiritual, que no puede entenderse ni por vía meramente racional, ni por un sentimiento nebuloso y soñador.

Pero, por otra parte, a diferencia de Dilthey, Haering no resalta suficientemente el hecho de que en el fondo hay por lo menos un arrobamiento en el seno de la vida y del espíritu (el mismo Hegel usa una vez la palabra «místico»: N 308) con tendencia panteísta en esta concepción del cristianismo, la cual, con frecuencia, parece tener un carácter más naturalista que personal (véase las analogías biológicas de Hegel). Se trata de una visión de conjunto que, aun cuando no haga de Dios y del hombre una misma cosa, tiende sin embargo a la unidad de todos los entes y sobre todo de los hombres *en* Dios, en una divinidad, la cual, como realidad distinta de los seres particulares, no es descrita como una persona viva y operante en la relación yo-tú, sino como vida y espíritu universalmente presentes con su actividad creadora³³.

Cuando ahora Hegel destaca en Francfort esta ruptura revolucionaria con la devoción legalista como característica del mensaje de Jesús y causa de su muerte, sin duda señala con acierto un rasgo decisivo de la predicación y del destino de Jesús, si bien la oposición de Jesús al legalismo únicamente puede entenderse desde el anuncio del reino escatológico de Dios, aspecto que nuestro filósofo habría podido aprender de Reimarus.

Pero Hegel tiene razón: la devoción judía de la *Tora*, por más que la ley exija también el «corazón», queda ligada al principio de una heteronomía extrínseca. Se pide allí la sumisión a una voluntad ajena, a la voluntad de un Dios que está «fuera» como un ser distinto, el cual se me acerca y me exige, pero nunca puede alcanzarme totalmente en mi interioridad ni justificarme. Contra el Dios-Ley de los piadosos, Jesús, el amigo de los no piadosos (pecadores, publicanos y samaritanos), con su predicación sobre el Padre y sobre la acogida hecha precisamente al hijo pródigo predica, desde luego, al mismo Dios, pero con una imagen profundamente cambiada. Predica a un Dios cercano amante, que revela la verdadera culpa de los piadosos y la posible justificación de los impíos. En este anuncio de Dios, de su reino y de su voluntad, Jesús en principio no toma postura contra la ley, pero se sitúa

de hecho sobre la ley. Apelando de la ley a la voluntad de Dios, según yo lo conozco personalmente, y al bien de los hombres, única razón de ser la ley, frente a toda devoción basada en una ley extrínseca Jesús enseña y experimenta una nueva y atractiva libertad e interioridad. Con lo cual no se instaura un legalismo interno, como Hegel acentúa rectamente contra Kant, sino el principio del amor. A la luz del destino de Jesús, la predicación apostólica describió y experimentó esta nueva unión con Dios, no sólo como una vida en el amor, sino también como vida en el espíritu y como nueva existencia. En todo esto Hegel está viendo matices genuinamente bíblicos, si bien no puede ocultarse que en él el contexto es panteísta.

Además, tampoco debe pasarse por alto, sobre todo pensando en la teología unilateral de la ilustración, el cúmulo de aspectos esenciales de la cristología clásica que son recuperados dentro de la teoría hegeliana de la reconciliación: el pecado como fenómeno vital, es decir, mortal; no sólo como un hecho jurídico o moral, sino como verdadera lucha que divide al hombre; y en consonancia con esto, la reconciliación como una acción que sale de Dios en el Espíritu; el hombre unido con Dios entendido como hombre ideal: ¿No está presentado aquí el amor divino en una forma impresionante, frente a una mal entendida justicia vindicativa de Dios? ¿No hay ciertas formulaciones usadas por Hegel que pueden ser entendidas en un sentido correcto, como ocurre con muchas expresiones griegas o latinas de la cristología clásica? ¿Acaso no se encuentran en el Nuevo Testamento mismo expresiones sobre la unidad viviente entre Cristo y los creyentes, e incluso sobre la identidad entre la suerte de Cristo y la de los cristianos? ¿No han de renacer por él *todos* los cristianos mediante el bautismo como hijos de Dios? ¿No vienen a constituir de este modo todos los creyentes un cuerpo, es decir, *una* comunidad de vida, de amor y de espíritu, y no sólo una *societas* jurídicamente constituida, como generalmente enseñaba la ilustración? ¿Y no aparece en Hegel, por otra parte, todo el fenómeno de la reconciliación, la unidad entre Dios y hombre como un misterio sagrado, incluso expresamente como un misterio de la fe y no del saber intelectual, contra un racionalismo superficial? Cabría así sacar del pensamiento de Hegel varios pen-

33. P. ASVELD, *Le pensée religieuse du jeune Hegel*, 218s., 230; así también recientemente E. DE GUERENU, *Das Gottesbild des jungen Hegel*, 29s.

samientos valiosos, que en él están solamente insinuados; sus insinuaciones podrían desarrollarse y valorarse positivamente, llevándolas *in optimam partem*. El propio Hegel más tarde desarrollará todo esto en parte. Pero el estudio que estamos realizando tiene señalados sus límites. Su orientación teológica exige bien en este momento que formulemos algunas preguntas críticas, partiendo de aquel mismo mensaje bíblico al que constantemente se refiere Hegel.

1. Hemos de repetir la pregunta sobre la *fe*. Desde que Hegel se halla en Francfort ha ido distanciándose mucho más de la ilustración; frente a un conocimiento intelectual que divide, él hace mucho hincapié en la *fe*; solo la *fe* conoce a Cristo y la verdadera relación entre Dios y el hombre. Pero la cuestión vuelve a ser la misma: Esta *fe*, tan insistentemente resaltada por Hegel ¿es realmente *fe* en el sentido del Nuevo Testamento? ¿Es un confiarse de todo el hombre al mensaje cristiano, no en forma ciega e irracional, pero sí con un verdadero riesgo ante el objeto oculto de la esperanza? ¿Se trata ahí del reconocimiento obediente de nuestra dependencia incondicional con relación a Dios, que da al hombre lo inmerecido, tal como lo predicaba Jesús? ¿Podría entenderse *esta fe* simplemente como un conocimiento del espíritu por el espíritu, como un sentimiento de armonía? (cf. N 313). ¿Cabría interpretar el conocimiento de la propia vida como participación en la vida de la divinidad? ¿Procede esta *fe* neotestamentaria sencillamente «de la divinidad de la propia naturaleza», de forma que también lo «descubierto» por ella sea solamente la propia naturaleza? (cf. N 313).

La urgente exigencia de Dios, que precisamente anuncia Jesús, y la inaudita apertura a la «clase baja» en el sentido religioso, que paradójicamente va unida a la exigencia divina, ¿son una expresión de la heteronomía y escisión judía? (cf. N 303ss, 310s, 321, etc.). En la perspectiva del Nuevo Testamento, ¿puede una vida universal nivelar hasta tal punto la relación entre Dios y el hombre, que todo se reduzca a un estar en Dios, y ya no se deba hablar de un estar ante Dios que obliga a la decisión? ¿Queda el *coram Deo* suplantado por el *in Deo*, de modo que todo pecado y culpa sea una mera desmembración del único organismo viviente, y toda reconciliación no sea sino una reunificación de dicho organismo (en

el que el hombre llega a su propia mismidad)? y, en consecuencia, la dependencia plena del hombre con relación a Dios, tan resaltada en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, así como la piadosa pretensión de méritos propios, tan impugnada por Jesús, ¿no son dos aspectos en los que Hegel se opone diametralmente a la Biblia? ¿No queda restablecida la justicia propia? Las citas que Hegel hace de la Biblia, especialmente las relativas al Espíritu, ¿podrán engañarnos de tal modo que olvidemos cómo la Biblia no sólo conoce un espíritu y un destino que lo penetran todo, sino también a un Dios vivo que interviene en la historia, que actúa, que exige e invita a los hombres? Si olvidáramos eso, ¿qué lugar quedaría para lo único que puede engendrar la *fe* neotestamentaria, a saber, la palabra de Dios anunciada en los textos de la Sagrada Escritura? ¿Cómo vamos a interpretar la reconciliación, la vida, el amor, el espíritu del Nuevo Testamento si no es desde esa palabra creadora de Dios?

Pensar que Hegel dejó al margen todos estos puntos por inadvertencia, como si fueran cosas que pueden pasar fácilmente desapercibidas a los ojos de un lector inteligente de la Escritura, sería una visión simplista del problema. No, todo esto es más bien consecuencia del principio hermenéutico de la filosofía, generalizado a partir de Kant, que «toma algo de la Escritura para usarlo según sus intenciones»³⁴, a pesar de que, «a la vista del texto», esa interpretación «nos parezca a nosotros mismos con frecuencia forzada e incluso a veces lo sea»³⁵; «se interpreta hasta tanto que...»³⁶. La deformación interpretativa y la ideologización de la Biblia también tienen lugar en Hegel de manera completamente consciente, pero el canon de su interpretación en Francfort ya no es la religión moral de la razón, como en Kant, sino una religión propia y específicamente suya de la vida, del amor y del espíritu, a cuyo servicio pone *en parte* los motivos tomados de la Escritura. Hallamos en él un peculiar círculo hermenéutico, en el cual, desde luego, no es el mensaje bíblico el que decide, sino su concepción previa de tipo especulativo. O sea, a Hegel no le pasaron desapercibidas ciertas cosas por inad-

34. E. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, VIII.

35. Ibid. 158.

36. Ibid. 159s.

vertencia; más bien no quiso verlas, o quiso verlas de otra manera. Y esto tiene validez no sólo con relación a la fe, sino también en lo relativo a la inteligencia del amor y de la figura misma de Jesús.

2. De la fe, como «primer grado de la relación con Jesús, Hegel apela al *amor*. Con esto ha reparado en un punto de central interés en el Nuevo Testamento. Con una insistencia radical, Jesús presentó el amor como el primer mandamiento, del que penden toda la ley y los profetas. Por la palabra, la conducta y el destino de Jesús, el amor es en todo el Nuevo Testamento el compendio de la voluntad de Dios. Para Pablo está sobre la fe, la cual no es nada sin el amor; en los escritos de Juan, el amor se presenta como el precepto universal que casi substituye todas las demás prescripciones singulares, aunque, naturalmente, presupone la fe. Pero el amor ensalzado por Hegel ¿es el mismo que el del Nuevo Testamento? ¿Puede en este amor neotestamentario desaparecer en algún momento la duplicidad yo-tú, bien se trate de dos hombres, o bien del hombre y de Dios, que es el amor? La afirmación de que Dios es amor, citada por Hegel, ¿podría jamás significar según la mente del Nuevo Testamento que la subsistencia propia y el valor del «otro» hayan de llegar a suprimirse en un todo universal? y, por tanto, el amor neotestamentario ¿podría llegar alguna vez a convertirse en un sentimiento general de la unidad (N 300), en un sentimiento de la vida universal, en una «percepción de la unicidad de la vida, en la que todas las oposiciones están eliminadas en cuanto hostilidades, lo están igualmente las uniones de legítimas contraposiciones? (N 321). «La referencia mutua por el amor», ¿puede significar la pertenencia a un todo que, en cuanto todo, en cuanto uno, es el Espíritu de Dios? (N 322). ¿Puede la expresión bíblica «Dios es el amor» convertirse sin más en esta otra: «el amor es Dios», como lo hace Hegel, aunque no la entienda en sentido ateo, como más tarde había de hacerlo Feuerbach?

Hegel no había pensado siempre así, según queda expuesto claramente en un importante trabajo de W. Kern³⁷. Durante el período de Berna el amor como principio de moralidad había sido equiparado a la razón. En el de Francfort, ciertamente como conse-

37. W. KERN, *Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin*, 394-427.

cuencia del trato con Hölderlin, Hegel se da cuenta de la central importancia del amor y lo pone por encima tanto de la razón como de la moralidad. En los bosquejos de Francfort aparece al principio bellamente destacada la vigencia del «otro» en el amor. Así, por ejemplo, en contraposición a lo que ocurre en el conocimiento teórico y en la actividad práctica: «Las síntesis teóricas son totalmente objetivas, totalmente opuestas al sujeto; la actividad práctica aniquila el objeto y es completamente subjetiva; únicamente en el amor se es una cosa con el objeto; éste no domina ni es dominado» (N 376). Y hablando de la religión: «La religión es una misma cosa con el amor. El amado no es algo opuesto a nosotros, es una cosa con nuestro ser; nos vemos a nosotros sólo en él y, sin embargo, él no es nosotros; un milagro que no somos capaces de comprender» (N 377). En esta auténtica dialéctica del amor el propio yo no impide que el otro, aun siendo uno con nosotros, permanezca él mismo. Pero ambas líneas de evolución, la anterior y la posterior de signo contrario, están correctamente explicadas en W. Kern cuando él dice: «Pensábamos que en los escritos de juventud de Hegel habíamos encontrado una dialéctica valedera del amor, en el que el propio yo de cada uno queda unido al ser del otro en cuanto tal. Pero ya estos escritos de juventud parecían reducir cada vez más al singular a una modificación del todo, el cual se mostraba primeramente como un todo del amor y de la vida, y después del espíritu, del espíritu cognoscente; dentro de este movimiento de mediación consigo mismo a través del otro, la voluntad, el amor y la libertad pasan a ser «momentos» subordinados y suprimidos»³⁸. Es evidente que todo depende también aquí del principio inicial hermenéutico, como pudimos mostrar en relación con la fe y con el método interpretativo de Kant.

3. Pero la pregunta más importante se refiere a la forma de entender a *Jesús*. Quizás apoyándose incluso en el Nuevo Testamento cabría mantener con Hegel el punto de vista de que la doctrina sobre la unidad de las dos naturalezas en una persona destruye la razón (en sentido positivo o negativo; véase N 311). Cabría además seguir a Hegel cuando él dice que la solución de Calcedonia

38. Ibid. 406.

al problema de Jesús ya no es inteligible para una época que se ha transformado y que, por tanto, es necesario sustituirla por otra nueva. Pero si no queremos renunciar a lo decisivo en el mensaje bíblico, tenemos que averiguar la forma en que ha de entenderse aquel «Dios en Jesús» admitido por Hegel. Durante el tiempo de Francfort Hegel llevó la moderna evolución filosófica y religiosa más allá de la ilustración y de Kant, en el sentido de que estaba dispuesto a reconocer en Jesús a Dios, en el hijo del hombre al Hijo de Dios. En esto le apoya todo el testimonio neotestamentario. Pero, sea cual fuera la interpretación que se dé a esta expresión central del Nuevo Testamento (ya en este mismo se encuentran importantes diferencias), la cuestión fundamental sigue siendo la siguiente: En armonía con el Nuevo Testamento, ¿puede el «Dios en Jesús» traducirse por: «Jesús en la divinidad» o, siguiendo más de cerca la mente de Hegel, por una «divinidad en el mundo, en la naturaleza y en el hombre»? (véase N 391). Aquella frase de «la luz para los hombres» (Jn 1, 4) ¿puede interpretarse como una luz «en cada uno de los hombres»? (cf. N 307) ¿Es «la luz verdadera que ilumina a todo hombre» (Jn 1, 9), idéntica con «el hombre de luz, con el hombre que se va desarrollando»? (cf. N 307).

¿Es cierto que hasta el versículo 14 del prólogo de san Juan «no se habla sino de la verdad misma y del hombre en general», pero no de un «individuo»? (cf. N 307). En la relación Hijo-Padre ¿se trata únicamente de «modificaciones de la misma vida»? (N 308). Precisamente las expresiones de Juan según las cuales Jesús es «la palabra de Dios», «la verdad», «la luz», «el hijo de Dios», ¿no excluyen totalmente en la mente del evangelista y en la de todo el Nuevo Testamento que la encarnación de Dios equivalga a la divinización del hombre, que la *kenosis* de Dios equivalga a la *apoteosis* del hombre

No sólo la polémica constante de Hegel contra la individualidad y singularidad de Jesús (y también contra el mesías de los sinópticos que habla de pecado y castigo, de penitencia y perdón), sino también los dos últimos fragmentos sobre el *espíritu del cristianismo*, ponen de manifiesto que estas tergiversaciones interpretativas eran completamente intencionadas. Supuestas todas las explicaciones anteriores, no es necesario entrar detalladamente en los

últimos fragmentos mencionados. El uno trata del «destino de Jesús» (N 325-331), y en él Hegel, contribuyendo a esclarecer el aspecto histórico, presenta la muerte de Jesús, en la que éste se reconcilia de forma consciente y libre con el destino, como la consecuencia de su conflicto vitalmente necesario y trágico con el ambiente judío, y no como aquella sabiduría de la cruz, en la que, según Pablo, la locura de Dios se muestra más sabia que la sabiduría de los hombres. Y en el otro fragmento, sobre el «destino de la comunidad cristiana» (N 332-342), dentro de una crítica — justificada en muchos aspectos — contra la religión de la Iglesia y contra su divinización de Jesús, se muestra cómo la fe de la comunidad creó el mito del «Dios Jesús», de su nacimiento milagroso, de sus milagros y de su resurrección, en forma parecida a la de la creación del mito de Hércules. En ese proceso, la divinidad o lo divino se presenta como algo palpable, como una imagen material. Esta religión — como necesidad del hombre o de la comunidad aislada — no se satisface con la subjetividad del amor, sino que requiere además una cosa objetiva, a saber, el Jesús divinizado en su materialidad como especial ideal objetivo del amor que vive en la fantasía de los creyentes. Se trata ahí de un amor exclusivo, pues se cree que este Dios no se une con todos los hombres, sino solamente con los cristianos, que él es el Dios de la comunidad. ¡Un hombre que, precisamente por su humanidad, ha de ser Dios también en figura de siervo! El hecho de que «también el maestro, el caminante y el colgado de la cruz» sea adorado, le parece a Hegel una «asociación monstruosa» de conceptos (N 335).

Todavía faltan aquí la crítica filológica posterior y el método histórico; pero Hegel, antes de que lo hiciera David Friedrich Strauss, y en genial anticipación, se ha servido de la conciencia de comunidad y del mito para explicar la religión de la Iglesia y realizar una desmitización especulativa, a la vez que ha iniciado, cosa para la que a Strauss le faltaba la fuerza, una ideologización especulativa del mensaje bíblico. Respecto al cristianismo en general y a la cristología en particular, Hegel encarna por igual la destrucción crítica y la construcción especulativa. Con ello, pone en práctica lo que, al hacer en Francfort la reelaboración ya citada de su trabajo sobre la *Positividad del cristianismo*, escrito por primera vez

en Berna, había exigido que se realizara como programa contrario a la ilustración con relación a la tradición y al dogma cristianos: «Quizá necesita nuestro tiempo escuchar la prueba contraria a la ilustración, con su uso constante de conceptos universales»; pero «no con los principios y el método de ... la vieja dogmática». Se trata más bien de que, «a base de lo que ahora conocemos como necesidad de la naturaleza humana, deduzcamos aquella dogmática, a la sazón desechada, mostrando su carácter natural y su necesidad». Lo cual según Hegel presupone la fe en «que la convicción de muchos siglos, lo que tuvieron por deber y verdad sagrada los millones de hombres que vivieron y murieron en esos siglos, por lo menos subjetivamente, no puede ser puro absurdo e inmoralidad» (N 143). Pero la cuestión es solamente si en esta empresa de Hegel no está en obra el pensamiento unificante y universalmente sistemático de los griegos, si la concepción del tipo griego acerca del mundo y del hombre, de la fe y del amor, y en último término de Cristo mismo, no deja fuera de juego y domestica el mensaje genuino de la Biblia.

Llegamos ya al final de período de Francfort. Por aquel entonces estaba Hegel ocupándose de otro trabajo, el llamado *Fragmento sistemático de Francfort* (No 345-351), del que sólo algunas hojas han llegado hasta nosotros. Partiendo de sus intenciones políticas, sociales y religiosas, Hegel había ido evolucionando cada vez más hacia la elaboración de un sistema unitario. Pero se discute si ya en este trabajo se trataba realmente de un sistema completo. La cuestión no puede decidirse contando sólo con estas pocas páginas.

Haering³⁹ resalta contra Dilthey⁴⁰ que, con relación a la materia, para constituir un sistema le falta objetivamente incluir lo que atañe a la naturaleza exterior (filosofía de la naturaleza) y formalmente el empleo sistemático del método dialéctico, que entonces se hallaba en proceso de formación. Según esto, dicho fragmento estaría plenamente en la línea de la problemática práctica y religiosa que prevaleció hasta ese momento (lo cual se pondría especialmente de manifiesto al final del fragmento, que constituye a la vez la conclusión de todo el tratado), si bien con perspectivas que cada vez se abren

más a lo universal (véase, sobre todo, la reflexión sobre la espacialidad). A pesar de un interés más intenso por la teoría, durante todo el período de Francfort Hegel no había ido en busca de un conocimiento puramente teórico. El conocimiento, en cuanto toma la conciencia sobre la vida infinita, estuvo siempre para él al servicio del desarrollo y de una situación más vital del individuo y de la sociedad.

En la primera de estas dos hojas que han llegado hasta nosotros se trata particularmente de la división y unificación de la vida, que todo lo penetra, de su multiplicidad y unidad, de su parcialidad y totalidad, de su finitud e infinitud, de la vida como unidad congregante, en la cual están de antemano contenidos el individuo con su tendencia a la separación y la unión de éste con la vida del todo o, como Hegel dice: en la vida se da «la unión de la unión con la no unión» o, también «la unión de la síntesis con la antítesis» (N 348). El entendimiento que divide y con ello separa, la reflexión y la filosofía no pueden alcanzar este todo unido y diferenciado: «Precisamente por eso, con la religión tiene que cesar la filosofía» (N 348). Solamente en la religión, el preguntar dentro del círculo de lo finito, que podría prolongarse *in infinitum*, queda superado (*aufgehoben*, término que reviste aquí su doble o triple sentido: superar, suprimir, transformar...): «Este carácter parcial de lo viviente queda superado en la religión; la vida limitada se eleva a lo infinito» (N 348).

En la segunda hoja conservada, de hecho el final del fragmento, fechado el «14 de septiembre de 1800», después de una corta alusión al tema de la «antinomía del tiempo» (momento de la vida y tiempo de la vida), que evidentemente había sido tratado en hojas perdidas, se habla de la «antinomía objetiva con relación a la cosa externa», es decir de la antinomía del espacio. En este contexto (Hegel habla de la presencia de Dios en los templos materiales), junto con una cita de un himno cristiano, sigue una idea cristológica digna de notar: «El ser infinito en el espacio sin fin, está también en determinados lugares, y así, p. ej.:

Quien en el cielo de los cielos no cabía
está ahora en el seno de María.»

39. TH. HÄERING I, 536-579.

40. W. DILTHEY, 141-144.

La última frase del fragmento combate, según parece en un doble frente, contra una religión «sublime y terrible, pero sin hermosura humana», la cual gira en torno a un «ser absolutamente extraño, que no puede hacerse hombre... o, de haberse hecho hombre (en el tiempo), en medio de esa unión seguiría siendo una cosa particular, un Uno absoluto» (N 351).

Sea de la clase que fuera, Hegel, sin duda, tenía entonces planeado y preparado un sistema. Diez días después de terminar el *Fragmento sistemático*, inició ya la reelaboración de la *Positividad de la religión cristiana*, a la que antes hemos aludido, manifestando el deseo de reestructurar la teología dogmática. Es significativo que esta nueva redacción se quedara cortada en sus principios. ¡Es que estaba alboreando una nueva época! Ya con fecha de 2 de noviembre de 1800 había partido para Jena, donde se encontraba Schelling, aquella carta de un Hegel humildemente consciente de sí mismo, en la que se anunciaba un nuevo giro en el destino de la propia vida: «Pienso, querido Schelling, que la separación de unos años no será motivo suficiente para impedirme recurrir a tu amabilidad y proponerte un deseo particular. Mi ruego se refiere a que me proporciones algunas direcciones en Bamberg, donde quisiera permanecer algún tiempo. Dado que, por fin, me hallo en circunstancias de poder terminar con mi actual situación, estoy decidido a pasar una temporada de vida independiente y consagrarla a los trabajos y estudios ya comenzados. Antes de entregarme a la embriaguez literaria de Jena tengo intención de fortalecerme por medio de una estancia en un tercer lugar... En igualdad de condiciones, preferiría una ciudad católica a una protestante; quiero ver esta religión de cerca... He contemplado con admiración y alegría tu gran carrera pública; tú me perdonarás el que o hable humildemente de ello o me abra humildemente a ti; me sirve de mediadora mi confianza de que volvamos a encontrarnos como amigos. A lo largo de mi formación científica, que empezó partiendo de las necesidades subordinadas del hombre, me vi arrastrado hacia la ciencia; y el ideal de la edad juvenil tuvo que transformarse a la vez en una forma de reflexión, en un sistema; mientras todavía me encuentro ocupado en ello, me pregunto cómo podrá encontrarse el retorno para intervenir en la vida de los hombres» (xxvii, 58-60).

Sin demasiada insistencia, quizás le sea permitido al ecumenista hacer un paréntesis, sobre todo ante el hecho de que al final Hegel no se trasladó a la ciudad católica de Bamberg, y preguntar si el sorprendente interés por lo católico, que ya se había manifestado en Stuttgart y que ahora aparece en Francfort, habrá que anotarlo exclusivamente en la cuenta de Nanette, que era católica y había sido su amor de los años jóvenes, o si más bien se estarán planteando aquí problemas reales como aquellos que poco tiempo después y en forma mucho más visible se ventilaron en las famosas conversaciones de Stolberg, de Schlegel, de Werner, de Brentano, de Gallitzin, de Haller, de Overbeck y de Philipps. Ya sólo por eso resultaría difícil dar respuesta a una cuestión que raramente es planteada por los intérpretes de los escritos de la juventud de Hegel⁴¹ y que, sin embargo, no es baladí; a saber, si Hegel, a pesar de su confesión protestante, no se mueve en unas estructuras mentales que superan el protestantismo típico. Tomás Mann, en *La montaña mágica* (capítulo vi: *Operationes spirituales*) hace hablar, no sin ambigüedad, al futuro jesuita Leo Naphta (en realidad: Georg Lukács) incluso del «pensador católico Hegel» y de la «catolicidad de Hegel». Sea de ello lo que fuere, si Hegel hubiera nacido en otra época (séanos permitido el anacronismo), posiblemente se habría adherido al ecumenismo no menos que su venerado Leibniz. Y esto, al margen totalmente de Nanette.

41. Excepción: H. SCHMIDT, según el cual Hegel se quedó «en la órbita del principio griego "católico"» y fue «el escolástico postcristiano y a la vez el perfeccionador cristiano de la escolástica» (325), lo cual podría ser valorado con toda razón más positivamente que en la obra de H. SCHMIDT.

IV

EL VIRAJE HACIA LA FILOSOFÍA

«El contenido de la religión sin duda es *verdadero*, pero su *verdad* se da en ella como una afirmación sin intelección. Esta *intelección* es la filosofía, la *ciencia* absoluta, cuyo contenido coincide con el de la religión, pero en forma de conceptos» (xx, 272).

1. EL MISMO EN EL CAMBIO

«Sobre mis trabajos teológicos no puedo darte muchas noticias. Desde casi hace un año se han convertido para mí en algo secundario. Lo único que hasta ahora me interesó fueron las investigaciones históricas sobre el Antiguo y el Nuevo Testamento y sobre el espíritu de los primeros siglos cristianos — aquí es donde más tarea queda por hacer —, pero de un tiempo a esta parte he interrumpido también eso. ¿Quién siente deseos de sepultarse en el polvo de la antigüedad, cuando la marcha de su tiempo le arrastra en todo momento consigo? En la actualidad estoy viviendo y tejiendo en la filosofía. La filosofía todavía está sin concluir. Kant ha dado los resultados; pero faltan las premisas. ¿Y quién puede entender los resultados sin las premisas? Kant está muy bien, pero ¿qué puede hacer con ello la gran masa?... ¡Hay que seguir con la filosofía!» (xxvii, 14). Así escribe Schelling, que en este tiempo está muy alejado de lo cristiano, a Hegel ya en 1795. Ahora nos hallamos en el año 1801, e instintivamente se pregunta uno si Hegel, a los treinta años, tenía la misma vivencia que el precoz Schelling había tenido a los veinte de que la teología ya nada puede decir a los que se interesan por el momento actual. ¿Qué diferencia entre el Hegel de Francfort y el de Jena! ¿No vive el Hegel de Jena un piso más arriba, es decir, en la filosofía, donde se ha familiarizado rápidamente con el nuevo clima metafísico, recordando sólo débilmente la patria teológica en la que antaño «vivió y trabajó»? Sólo de tarde en tarde va a posarse su mirada sobre las estancias que acaba de abandonar, presididas por la imagen de Jesús. Los grandes

temas de entonces: religión popular y cristianismo, vida de Jesús, positividad de la religión cristiana, espíritu del judaísmo y del cristianismo, parece que han sido suplantados plenamente por otros de índole secular: la lógica, la metafísica, la filosofía de la naturaleza, la filosofía del espíritu y los problemas que de todo esto se derivan.

¿Estará ello relacionado con el cambio de domicilio? Ciertamente que también ha tenido algún influjo esta última circunstancia. Desde luego, el viaje de Francfort a Jena no es un viaje al otro extremo del mundo; y, sin embargo, el traslado de Hegel a Jena en el año 1801 (pues había renunciado a su propósito de ir a Bamberg) significa su llegada a un nuevo mundo. Por fin se había independizado económicamente. Después de la muerte de su padre disponía de un par de miles de táleros, que le garantizaban durante algún tiempo una vida exenta de las preocupaciones de profesor particular doméstico. Sin tener que ganarse su sustento, podía dedicarse ahora a la ciencia. ¿Y qué lugar iba a ejercer sobre él mayor atractivo que Jena? En esta ciudad, que era en la Alemania de entonces la capital de la vida filosófica y literaria, se sentía por fin como en su casa. ¡Cómo había suspirado por ello ya entonces, en Berna, cuando oía o leía algo sobre el «gigante del espíritu» que aquí vivía, Fichte, sobre su predecesor Reinhold (que desde 1794 se hallaba en Kiel) y sobre Schiller! Aunque es cierto que tras la destitución de Fichte, como consecuencia de la desafortunada «disputa del ateísmo» en el año 1799, y su traslado a Berlín, la «embriaguez literaria de Jena» había empezado a decrecer. Tieck y Schlegel habían abandonado Jena. Novalis había muerto, Schiller se había trasladado a Weimar.

Pero la conciencia de la joven generación intelectual estaba ya emancipada y, bajo el mecenazgo de Goethe y el de un príncipe del estilo de Carlos Augusto, Schelling, el amigo de Hegel, capitaneaba la lucha con destreza y agilidad en favor de la filosofía moderna. Con sus originales escritos sobre filosofía de la naturaleza y particularmente con su publicación sobre el idealismo trascendental, había vuelto a alcanzar la cumbre de la fama que ya antes había escalado. Hegel, por el contrario, seguía siendo un *lumen obscurum*. Pero esto le tenía sin cuidado. Hasta 1807 aguantó en Jena y fue compartiendo todo lo que la vida daba de sí: las tertulias noctur-

nas a las que era invitado por las familias de Jena, donde se le recibía como huésped agradable y divertido; y el polifacético ajetreo de la universidad, donde dio sus primeras clases como docente privado, siendo uno de los catorce que por entonces había en la facultad de filosofía de Jena. A consecuencia de sus pobres dotes oratorias y de la lucha que sostenía consigo mismo en torno a la expresión verbal, estas clases no constituyeron un éxito especial. Hegel daba clases sobre lógica y metafísica, sobre derecho natural y filosofía del espíritu, y, en 1805, también sobre historia de la filosofía. En la masa de los estudiantes no tenía influencia alguna; únicamente gozaba de profunda admiración dentro de un pequeño círculo. Con anterioridad se había procurado la *venia legendi* por medio de su trabajo de habilitación titulado *De orbitis planetarum*, una demostración no sólo del vivo interés que siempre había tenido por las matemáticas y las ciencias naturales, sino también de su lucha contra el abstracto atomismo mecanicista de la consideración matemática de la naturaleza y en defensa de una concepción vital y dialéctica de la misma (I, 347-401). Como parte de esta prueba para la habilitación sostuvo también un debate público con su amigo Schelling sobre doce tesis relacionadas con el tema.

Junto con Schelling, Hegel fundó en 1802 el *Kritische Journal der Philosophie*, el cual, como Hegel comunica a un amigo, «en parte tiende a aumentar el número de revistas ya existentes, y en parte a imponer medida y orientación al desbarajuste filosófico; las armas que el *Journal* va a manejar son de muchas clases; se las llamará versos ramplones, látigos y porras; todo sea en servicio de la buena causa y para gloria de Dios» (xxvii, 65). La expresión «gloria de Dios» recuerda la vieja consigna de los amigos de Tubinga «reino de Dios»; y en realidad, esta revista puede considerarse como una puesta en práctica de las intenciones originarias de Tubinga con relación a la renovación de la filosofía superando el kantismo. Schelling primero había negociado largo tiempo con Fichte (lo mismo que con Schleiermacher, Reinhold, A.W. y F. Schlegel), pero al fin no se llegó a una colaboración. Schelling se separó de Fichte. El careo en público no tardó en llegar; ello tuvo lugar por el primer trabajo impreso de Hegel, que data del año 1801, y lleva el título *Diferencia entre el sistema filosófico de Fichte y el de*

Schelling (I, 1-113). Entre los demás escritos críticos de Jena que aparecieron en el *Kritische Journal der Philosophie* y en la *Erlanger Literaturzeitung* (cf. I, 117-346), son importantes para nuestro tema los artículos: *Sobre la esencia de la crítica filosófica*; *Sobre la filosofía y el sentido común*; *Sobre la fe y el saber*; *Sobre la relación del escepticismo con la filosofía*; que sin duda alguna proceden todos de Hegel.

Por ser editores y autores, Schelling y Negel se presentan como una unidad en el *Kritische Journal der Philosophie* y no especifican las colaboraciones que a uno y otro pertenecen; de ahí que se haya discutido sobre quién es el autor de algunas de ellas. En sus investigaciones sobre Hegel y el *Kritische Journal*..., H. Buchner ha dado una información exacta acerca de los planes de la revista y negociaciones, sobre la edición, estructura y contenido de los seis números del *Journal*, así como sobre la fecha y el autor de cada una de las colaboraciones. Dado que el *Journal* forma una unidad y no puede saberse con seguridad qué material salió de la pluma de Hegel y cuál de la de Schelling, y teniendo en cuenta, por otra parte, que la participación filosófica de Hegel en la revista es mucho más importante; está justificado que en la nueva y excelente edición de los *Jenaer kritischen Schriften*, — a cargo de H. Buchner y O. Pöggeler (1968), que forma el primero y hasta ahora único volumen de la nueva edición crítica de las *Obras Completas* de Hegel tanto tiempo deseadas (¡calculadas en una extensión de 40 volúmenes!) —, el *Kritische Journal der Philosophie* haya sido recogido en su totalidad. Nosotros nos atendremos a las colaboraciones que, según H. Buchner y O. Pöggeler, son de indiscutible procedencia hegeliana, tal y como están ya contenidas en la edición de los primeros escritos impresos a cargo de Lasson, edición que servirá de base para nuestras citas (= I).

Hegel era en Jena miembro de diversas asociaciones científicas. Aquí volvió a ocuparse de mineralogía, de botánica, de fisiología y de medicina. A la vez que daba sus clases fue elaborando también sus primeros ensayos para un sistema completo, los llamados *Sistemas de Jena* (publicados por Lasson-Hoffmeister, vol. XVIII-XX). Y, por fin, Hegel también escribió en Jena su primer obra genial: la *Fenomenología del espíritu* (1807).

Si en Francfort la evolución de Hegel aún había tenido un carácter marcadamente independiente y él había trabajado despreocupadamente y de espaldas al público (sin compartir apenas sus más íntimos problemas con otro que con Hölderlin); en Jena salió a la luz y

penetró en el campo magnético de sus grandes contemporáneos, sobre todo de Schelling. Dadas las corrientes generales de la época, a nadie sorprenderá el que en las mentes rectoras de Jena (y de Weimar) aparecieran actitudes espirituales afines, de las cuales, a pesar de las fuertes diferencias entre aquellos grandes individualistas, llegaron a participar no sólo Fichte, Schelling y Hegel, sino también Goethe, Schiller y los románticos. Tratábase ahí de una unidad de la historia del espíritu y de un desarrollo del movimiento *Sturm und Drang*, el cual, abriéndose camino a través del neoclasicismo, llegó hasta el primer romanticismo y la época del pleno esplendor romántico, tal como H. A. Korff intenta exponerlo en su monumental obra titulada *Espíritu de la era de Goethe* (de 1770 a 1830). Esta afinidad espiritual ayudó a Hegel a encontrar más fácilmente el camino de Francfort a Jena. A pesar de lo independiente que hasta ahora había sido la evolución de Hegel, sin Fichte y sin Schelling él no hubiera llegado jamás a ser lo que fue en Jena.

Si es forzoso, por tanto, hacer una distinción entre el «teólogo» de Francfort y el «filósofo» de Jena, ello se debe en primer término a este cambio de residencia, que no es sólo local, sino también espiritual y, por cierto, en los aspectos siguientes: a) por razón de una abierta discusión, que ahora se impone, con el movimiento idealista del espíritu en la forma en que, tras sus comienzos con la filosofía trascendental de Kant, estaba a la sazón representado por Fichte y Schelling. Dicho movimiento partía radicalmente del sujeto; el finito sujeto humano de Kant se convirtió con Fichte en el sujeto absoluto, con Schelling en la identidad absoluta entre sujeto y objeto y más tarde en Hegel, por lo menos según su manera de entender la diferencia, será concepto y espíritu dialécticos, y no mera indiferencia. b) por razón de las discusiones con ello ocasionadas acerca del sentimiento panteísta con sello neospinosista de la vida, de la naturaleza, del mundo y de Dios, anunciado ya por Lessing, fomentado por Kant y llegado a su plenitud en la atmósfera del *Sturm und Drang*. Ese sentimiento encontró su expresión en la nueva divinización de la naturaleza por parte de Herder, Goethe y Hölderlin, una vez que la ilustración había borrado en ella todo rasgo divino con su perspectiva científiconatural (lo que en la ilustración era vinculación a la cultura, será desde Rousseau prefe-

rentemente vinculación a la naturaleza), y, filosóficamente, sobre todo en las primeras obras de Schelling. Está ahí despierto el sentido de la totalidad viva y universal, de la naturaleza y del Dios vivos, es decir, de la naturaleza entendida como viviente y de la vida entendida como divina. c) Por el cruce que se siguió de esas disputas, en parte artificial, entre las intenciones genuinas de Hegel y las posiciones mentales de Fichte y sobre todo de Schelling¹.

Producto típico del giro que se produce en Hegel es su primera publicación, uno de los primeros trabajos del período de Jena: *Diferencia entre el sistema filosófico de Fichte y el de Schelling... por Georg Wilhelm Friedrich Hegel, doctor de la sabiduría mundana* (Jena 1801). Es evidente que lo que aquí se ofrece no es ya «erudición sobre Dios», sino «sabiduría mundana». Se trata de una polémica interna dentro del idealismo: Hegel y Schelling contra Fichte. No porque Fichte no tuviera razón (véase, por ejemplo I, 42), sino porque su posición inicial es insuficiente para la unión de las grandes contradicciones, que es lo que sigue preocupando a Hegel (I, 43). Contundente, implacable y soberano, Hegel pone al descubierto que Fichte, a pesar de la identidad inicial entre sujeto y objeto («yo=yo»), no es capaz de hacer real esa unidad (entre sujeto que pone y objeto puesto). La síntesis final ya no afirma más que: «Yo debo ser igual al yo» (cf. I, 39-74). Según Hegel, es Schelling quien une el yo y el no-yo, el espíritu y la naturaleza, la filosofía del yo y la filosofía de la naturaleza, quien, superando la identidad subjetiva de sujeto y objeto (identidad considerada absoluta por Fichte), llega a la identidad verdaderamente absoluta, al Absoluto y a su unidad. Hegel, casi desconocido para el público, aparece como un compañero de lucha, totalmente de-

pendiente, en favor del idealismo trascendental de Schelling; y en realidad está profundamente impresionado por la enorme gesta de Schelling. Pero inconscientemente, y quizás incluso conscientemente, ha superado ya en secreto la indiferencia gris del absoluto de Schelling, acentuando la polícroma y tensa plenitud de todas las determinaciones, en dirección hacia el espíritu absoluto según él lo entiende (cf. I, 75-93; especialmente 21, 76s). Pero por lo que se refiere a la argumentación filológica empleada para juzgar apodícticamente determinados pasajes como «típicos» de Hegel o de Schelling, dado que en estos primeros años de nuestro filósofo en Jena ambos vivían y trabajaban juntos, habrá que proceder con reservas². Frente a Fichte, sin duda los dos se consideraban en este tiempo aliados incondicionales.

¿Supo ver Hegel todo lo que había en Fichte? La pregunta no puede ser contestada aquí; la teología y la cristología de Fichte necesitarían una investigación aparte. Sin embargo supondría menospreciar a este pensador tan profundo como apasionado, si se pensase que a Fichte no se le había ocurrido siquiera la idea de una unidad más grande, de una auténtica identidad.

No debe olvidarse que Johann Gottlieb Fichte, ocho años mayor que Hegel, aspirante como él en un principio a teólogo, luego profesor doméstico y profesor en Jena ya poco tiempo después de la salida de Hegel de Tubinga, proviene precisamente de una unidad mayor. Siguiendo los derroteros mentales de las últimas ideas secretas de Lessing y del joven Goethe, había vivido durante largo tiempo fascinado por la identidad en el sentido de Spinoza³, entendiendo a *Dios* no como personalidad con voluntad viva y libre, sino como ser enteramente necesario. Sin duda este ser no «es» simplemente el todo (para Spinoza las cosas singulares constituyen modificaciones de Dios), pero, en virtud de una necesidad eterna, piensa el todo y con ello lo pone (en el Fichte de los primeros años las cosas singulares son pensamientos dentro del gran pensamiento del todo pensado por Dios). De ahí que el *mundo* sea un todo concatenado en sí mismo, en el que el hombre está también fatalmente determinado por el pensamiento originario de la divinidad (la providencia pasa a ser el destino y el pecado se convierte en una secuela necesaria de la finitud). Y *Cristo*, finalmente, el divinizado maestro de moral y amigo de los hombres, está presentado como una atractiva imagen humana de Dios; y su muerte reconciliadora, es considerada como la supresión de todo falso miedo ante Dios. Estos pensamientos todavía en 1790 aparecen expresados en los *Aforismos sobre la religión y el destino* de Fichte.

2. Cf. lo que con todo acierto dice H. BUCHNER en *Hegel und das Kritische Journal der Philosophie*, 131-133.

1. Acerca del problema general en torno a la relación de las diversas corrientes filosóficas con la filosofía hegeliana cf., además de la obra standard ya mencionada de H.A. KORFF, las obras de R. KRONER, J. SCHWARZ, H. GLOCKNER, K. SCHILLING-WOLLNY, N. HARTMANN, etc.; para la problemática religiosa, especialmente las de E. HIRSCH, TH. STEINBÜCHEL, H.U. v. BALTHASAR y K. BARTH. Para el período de Jena, véase, junto a la bibliografía dada al principio del capítulo I acerca de la juventud de Hegel (sobre todo TH. HAERING): O. PÖGGELER, *Hegel Jenaer Systemkonzeption*; H. KIMMERLE, *Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit, 1801-1807*; idem, *Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften*, tabla p. 135-145. Idem, *Zur Entwicklung Hegelschen Denkens in Jena*; F. NICOLIN, *Unbekannte Aporismen Hegels aus der Jenaer Periode*; H. BUCHNER, *Hegel und das Kritische Journal der Philosophie*. Sobre las diversas cuestiones concretas, cf. M. RIEDEL, *Kritik des Naturrechts*; N. MERKER, *Ursprünge der Logik in Jena*; H. GIRNDT, *Hegels Fichte-Kritik in der Differenz-Schrift*.

Pero luego había sido la filosofía práctica de Kant la que lo había liberado de esta especie de identidad, de esta visión fatalista de Dios y del mundo, y le había hecho ver la dignidad de la personalidad libre, responsable y moral. A partir de aquí no había para él sino dos posibilidades de elaborar una filosofía consecuente: o bien el espinosismo fatalista, o bien una filosofía de la libertad fundada en la conciencia moral, a saber: su sistema del puro moralismo. Si no se parte de una conciencia moral libre, no es posible rebatir el panteísmo espinosista; partiendo de ella se da una refutación real. Y en este sentido dice: «Qué filosofía se elige, depende de qué hombre se es»⁴.

Solamente se hará justicia a Fichte, si se tiene claramente en cuenta este punto ético de donde arranca su filosofía. Él se guía por el hecho de que el hombre no es solamente un producto de las cosas ni mero miembro de un todo determinado con férrea necesidad, aunque ese todo, como sucede en Spinoza, no sea considerado en la forma causal de las ciencias naturales, sino que esté enfocado religiosa y metafísicamente. Lo que interesa a Fichte es que el hombre realice la fe en su destino, manifestada en la conciencia del deber, como un valor absolutamente incondicional; él se fija en la destinación del hombre a ser una personalidad moral libremente fundamentada en sí misma. Sólo partiendo de aquí se puede enjuiciar el sistema que Fichte expuso por primera vez en su *Teoría de la ciencia*⁵ del año 1794 (Hegel había leído esta obra en Berna) y luego, un año antes de aparecer el artículo de Hegel sobre la «Diferencia...» — en el mismo año 1800 aparecieron los «Monólogos» de Schleiermacher —, volvió a exponer en su escrito *La destinación del hombre*⁶ en forma más resumida e inteligible y procediendo por tres grandes pasos: «Duda» (el espinosismo como dogmatismo), «Saber» (el criticismo como idealismo en la teoría del conocimiento), «Fe» (el moralismo como religión de la conciencia del deber).

Lo interesante, con relación a nuestro estudio, es que Hegel *ha roto* con su propio pasado en una forma evidente; en primer lugar por razón del tema en cuanto tal y por la ampliación de la problemática a la filosofía natural y a la estética; todo ello con fuerte influjo de Schelling. Pero, mucho más decisivamente todavía, por la actitud interior que tras eso late, pues, si antes el pensamiento

de Hegel giraba en torno a la religión; ahora, con Schelling, gira en torno a la filosofía especulativa. Antes, junto a los griegos, dominaba el cristianismo; ahora dominan los grandes filósofos. Antes se tributaba honor al reconciliador Jesús; ahora a Schelling. Inicialmente reinaban la fe y el amor; desde este momento, el saber y la intuición transcendentales. Al principio interesaba la relación entre la religión racional y la positiva; en el momento presente el interés está en la relación entre filosofía y un determinado sistema. Si antes luchaba contra la abstracción (o aislamiento de un aspecto) mediante el análisis del amor cristiano, ahora lucha contra eso mismo a través de una ontología general. Antes el saber se hacía coronar por la religión; ahora, con gesto napoleónico, el mismo saber ha tomado la corona en sus manos y se la ha puesto como símbolo de su propia dignidad. La filosofía tiene ahora el fin en sí misma. El saber absoluto de la razón absoluta con su sistema es una totalidad, la cual «se fundamenta y consume a sí misma, sin tener ningún fundamento ajeno. Esta totalidad se funda por sí misma en su principio, en su medio y en su fin» (I, 34).

Aquí se anuncia una conciencia filosófica universal del problema. La llave que ha de abrir todos los secretos del ser y del devenir es el pensamiento de la unidad dialéctica. De la conciencia filosófica e ilimitada de sí mismo que aquí aparece en Hegel — sintomática para el llamado idealismo absoluto — dan testimonio sus enfáticas anotaciones en su libro de apuntes del tiempo de Jena: «¡No seas dormilón, sino permanece siempre vigilante! Porque si eres un dormilón, permaneces ciego y mudo. Pero si eres vigilante lo verás todo, y a todas las cosas les descubrirás su ser. Esto es la razón y el dominio del mundo» (H 357). «Las preguntas que la filosofía no contesta, quedan contestadas en el sentido de que no deben plantearse así» (H 360).

Por tanto, la transformación del teólogo en filósofo, producida por la entrada de Hegel en un nuevo mundo del espíritu y por su adhesión a Schelling, es sencillamente una realidad. Pero tan real como eso es que Hegel, dentro de este cambio, ha permanecido él mismo. Esto se deduce de la comparación del artículo sobre la «Diferencia...» con los escritos de Francfort. El cambio de Jena no es, en su más profunda verdad, sino la salida al exterior de algo

3. Sobre la historia de la evolución de J.G. FICHTE cf., junto a los trabajos de E. CORETH, los de E. HIRSCH, el cual trata con especial cariño a Fichte, tanto en su temprana obra sobre la filosofía de la religión en Fichte (1914), como en su comparación de la filosofía idealista con el cristianismo (1926), como, finalmente, en su historia de la teología protestante contemporánea, 1.ª ed. 1949; iv, 337-407.

4. J.G. FICHTE, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797, *Werke* III, 18.

5. J.G. FICHTE, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, *Werke* I, 155-215.

6. J.G. FICHTE, *Die Bestimmung des Menschen*, *Werke* III, 261-415.

que desde hacía largo tiempo estaba presente, pero en forma oculta. En el «teólogo» de Francfort latía el corazón del filósofo, lo mismo que en la capa del «filósofo» de Jena anda escondido el teólogo. De aquí proviene el reproche de «astuta filosofía» que se hace al Hegel de los primeros tiempos y el de «astuta teología» al de los años posteriores. ¿Se le caracteriza correctamente con estos apelativos? Ni la etiqueta de «teólogo» ni la de «filósofo» son diáfana-mente claras, tanto referidos al tiempo de Francfort como al de Jena. Hegel quería ser a la vez filósofo y teólogo. ¿Y acaso no había tenido en esa intención insignes predecesores?

Bajo todo ese cambio entre Francfort y Jena se oculta una honda continuidad. La nueva orientación de Hegel no se debe únicamente a la recepción de Schelling (y Fichte) en su mundo mental. La evolución experimentada en Jena había ido preformándose embrional-mente en el «teólogo» de Francfort. Claro que se necesitaba el estímulo decisivo venido de fuera para que lo oculto saliera a la luz del día.

Preformado estaba ya el *monismo del espíritu*. Por la introducción del concepto de espíritu, por el conocimiento de su estructura y su identificación con otros conceptos fundamentales (vida, amor), había encontrado su expresión la unidad espiritual y viviente de todas las cosas, la espiritualidad de *toda* vida, en contraposición al aislamiento de un Dios solitario frente a este mundo⁷. A la vez estaba preformado el *esquema dialéctico*, pues el pensar, no abstractamente, sino viendo empíricamente todos los posibles contrastes concretos de tipo espiritual y psicológico (sensibilidad-razón, Dios-hombre, hombre-hombre, hombre-pueblo), Hegel había llegado a la intuición de la unidad viviente, necesaria y natural, y de su reconciliación en el todo; había llegado a la justificación de las contradicciones en el seno de la realidad, a aceptar la vida como realmente es⁸.

Pero al Hegel de Francfort le *faltaba* el desarrollo sistemático, unitario y lógico de estas intuiciones, le faltaba el monismo del espíritu como principio universal y sistemáticamente elaborado, e igualmente la dialéctica concebida no sólo como esquema estructu-

ral, sino también como método de pensamiento y forma de exposición sistemática e incluso finalmente, como proceso metafísico y real del ser y del eterno devenir de toda vida. La consecución de esta *configuración sistemática y universal* la debió Hegel, junto con Schelling, sobre todo a *Fichte*.

Es muy difícil, y para nuestra intención innecesario, delimitar lo que ya en Francfort Hegel había aprendido de *Fichte* (y de Schelling). Lo cierto es que sus diarios contactos con Schelling en Jena fueron para él nueva fuente de incitación contra Fichte. Hegel y Schelling tienen mucho que agradecer a Fichte, tanto respecto a la elaboración del monismo espiritual, como con relación a la formación de la dialéctica.

Fichte, haciendo frente contra Spinoza, había intentado en sus primeras obras, bajo el influjo de Kant, fundamentar en la primigenia certeza moral todos los fenómenos necesarios de la conciencia humana. En la llamada al deber me veo a mí mismo con irrefutable seguridad como yo, como razón pura, viviente, operante y autónoma, la cual no es la divinidad, pero tampoco se identifica con el individuo, pues constituye más bien la «universal base espiritual y racional de la conciencia empírica del individuo. *Este* yo activo por sí mismo es para Fichte el punto de partida y la meta final de la filosofía, que enfáticamente constituye una filosofía del yo. En *este* yo y su intuición intelectual se supera el abismo entre sujeto y objeto. El mundo es entendido en el yo por medio del yo; puede renunciarse al concepto de una independiente y objetiva cosa en sí. Partiendo de *este* yo, que mueve y empuja al hombre individual en su conocer y obrar hacia la libertad incondicional en la tarea y el deber morales, se origina una rigurosa ética de la conciencia personal; la cual, sin embargo, en cuanto que incluye también la acción cultural de la humanidad, se extiende también al campo de la cultura y de los fines humanos. De esta forma quedan entrelazados indisolublemente lo genial y lo moral, lo personal y lo universal. Por tanto, Fichte no debe ser entendido en forma individualista; a pesar de que los románticos, los cuales confundieron su puro yo, que es el fundamento racional y espiritual del individuo, con el individuo mismo, lo entendieran así.

De esta manera Fichte hizo aquellos dos «descubrimientos» que habían de seguir siendo fundamentales para el idealismo poskantiano, y que luego podrían ser recibidos y reformados por los dos colegas más jóvenes; los cuales no extremaron, desde luego, su gratitud.

a) El monismo espiritual. Superando el dualismo kantiano de sujeto y objeto, de forma y contenido, Fichte elaboró una unidad fundamental más amplia con rigurosa lógica especulativa: el yo, o razón dotada de mismidad, que se muestra como la fuerza creadora y el poder operante; o, con otro nombre, el espíritu.

b) La dialéctica. Esta originaria mismidad de la razón, con la que en

7. Cf. TH. HAERING I, 520-525.

8. Cf. TH. HAERING, I, 467-469, 478s, 569-573.

el fondo el filósofo sólo puede colaborar observándola, está en pugna con una contradicción que se presenta en medio de su propio desarrollo; el yo está en pugna con el no yo. Así, las configuraciones y formas del mundo nacen de la razón creadora, que se pone a sí misma, volviendo a oponerse en forma constante y renovada a las contradicciones y superándolas. Así se engendra el espíritu en el triple acto de la tesis, la antítesis y la síntesis, es decir, la dialéctica.

Ahora bien, si el estudio de Fichte por Hegel adoptó inmediatamente un fuerte matiz de oposición, sin duda esto ha de atribuirse a Schelling.

Al principio de la estancia de Hegel en Francfort, Schelling todavía estaba totalmente entusiasmado por Fichte. Pero luego, dada su prodigiosa movilidad, impulsado por Goethe con su contemplación e investigación de la naturaleza y por los nuevos descubrimientos de la química y la electrofísica, se dedicó con toda su energía al desarrollo especulativo de una filosofía de la naturaleza, donde él podía poner a prueba su originalidad en un terreno completamente virgen. Pero también aquí, buscando un sistema total, sobrepasó los límites de la filosofía del yo en Fichte (idealismo subjetivo) para desembocar en un absoluto, en un fundamento inmanente del ser y de la vida de todos los entes, donde los hombres mismos viven y actúan con su autonomía y libertad; o sea, desembocó en el sistema del idealismo transcendental (o absoluto). Todo esto impresionó profundamente a Hegel. En Jena él se apropió a su manera tanto la filosofía especulativa de la naturaleza, como el idealismo absoluto que iba unido con ella.

Todavía en sus *Cartas sobre el dogmatismo y el criticismo*⁹, del año 1796, Schelling se había decidido claramente por la postura de Fichte, al elegir entre aquellos dos sistemas filosóficos que según este filósofo son los únicos consecuentes y buscan, cada uno a su manera, la absoluta identidad de sujeto y objeto. Se decidió, pues, contra el espinosismo (= dogmatismo), que absorbe al sujeto humano en el absoluto objetivamente entendido y atribuye al hombre una absoluta pasividad frente a la supremacía de la divinidad objetiva, y se adhirió a la *filosofía del yo* (= criticismo), que absorbe el objeto en el sujeto absolutamente puesto y significa para el hombre absoluta actividad, hasta tal punto que él puede asumir y suprimir en el sujeto absoluto

9. F.W.J. SCHELLING, *Werke* I, 205-265.

todo lo que objetivamente se le opone y realizar en él su libertad incondicionada. «Mi *destinación* en el criticismo es la de *tender a una inmutable mismidad, a una libertad incondicional, a una actividad ilimitada*. ¡Sé!, constituye la suprema exigencia del criticismo»¹⁰.

Pero, a diferencia de Fichte, Schelling se opone ya aquí a la fundamentación moral de la idea de Dios a la manera kantiana, de forma que toda fe en Dios amenaza con desaparecer, y el concepto de Dios amenaza con quedarse reducido a un vestido religioso de la libertad humana. Patéticamente hace constar Schelling: «Sólo aquí se halla puesta la última esperanza de salvar la humanidad; la cual, después de haber arrastrado largo tiempo las cadenas de toda clase de superstición, podría por fin encontrar de una vez *en sí misma* lo que había buscado en el mundo objetivo, para retornar así desde un ilimitado andar errante por mundos extraños a su mundo propio, desde la negación de sí mismo a su propia mismidad, desde los sueños de la razón a la libertad de la voluntad»¹¹.

Pero Schelling sigue avanzando. Su plan es, en contraposición al pensamiento mecanicista de las ciencias naturales que había adquirido carta de naturaleza, y anticipando a la vez el posterior pensamiento evolucionista en la investigación de la naturaleza, así como ciertas maneras posteriores de destacar lo viviente, lo anímico y lo espiritual dentro de ella; deducir de principios mentales un sistema de conocimiento de la naturaleza. Es decir, él se proponía, usando su fórmula favorita, construir una *física especulativa* que explique la naturaleza como un todo orgánico en evolución hacia el espíritu, como suprema forma de vida. Así habla Schelling sobre todo en su *Primer bosquejo de un sistema de filosofía de la naturaleza* del año 1799¹². Para esta deducción especulativa de la naturaleza a su juicio hay que partir, no de un yo absoluto como primer principio, sino del absoluto, concebido como realidad independiente donde están unidos los contrarios. Con esto Schelling va apartándose ya de la filosofía del yo, para encaminarse hacia un absoluto de matiz más espinosista.

Al año siguiente, a sus 25 años de edad, Schelling vuelve a dar otro gran paso, con la más importante entre sus primeras obras, con la que lleva el ambicioso título de *Sistema del idealismo transcendental*¹³. Juntamente con la obra de Fichte *Definición del hombre* y los *Monólogos* de Schleiermacher, ¡qué gran regalo de la aurora del siglo XIX! Pero Schelling ha dejado ampliamente tras sí a Fichte. Con decisión había extendido su filosofía de la naturaleza a un sistema universal que quiere abarcar «todas las partes de la filosofía en una continuidad y toda la filosofía según lo que ella es, a saber, progresiva historia de la conciencia de sí mismo, para la cual lo encarnado

10. Ibid. I, 259.

11. Ibid. I, 263.

12. Ibid. II, 1-268; Introducción al ensayo II, 269-326 trabajos preparatorios ya en 1797-98: cf. I, 413-723; trabajos sobre filosofía natural de los años 1800/OI cf. II, 635 a 737.

13. Ibid. II 327-634.

en la experiencia sirve como de monumento y documento»¹⁴. En una deducción de la filosofía teórica, primero, y de la práctica, después, siguiendo los principios del idealismo trascendental el autor analiza «los momentos inmutables y fijos para todo saber dentro de la historia de la conciencia de sí mismo. Esos momentos están caracterizados experimentalmente por una continua sucesión gradual, la cual puede descubrirse y continuarse desde la simple materia hasta la organización (por la que la naturaleza inconscientemente productiva vuelve hacia sí misma), y desde aquí, entrando en juego la razón y el albedrío, hasta la más alta unificación de libertad y necesidad en el arte (por el que la naturaleza conscientemente productiva se cierra y consuma en sí misma)»¹⁵.

De esta forma Schelling construye al mismo tiempo una filosofía de la naturaleza y de la historia, superando el yo y la libertad de Fichte, para llegar a un principio superior que él describe como *La identidad absoluta*, en la que tienen su fundamento tanto la libertad como las leyes de la historia. Esa identidad es, por así decir, «el sol que nunca se pone en el reino de los espíritus», cuya luz «imprime su identidad en todas las operaciones», la «raíz invisible» de todo, la que «media eternamente»¹⁶. Así, ese absoluto está invisiblemente en la historia y se revela sucesivamente a través de la historia: «La historia en su totalidad es una lenta y progresiva revelación del absoluto»¹⁷.

En este sentido, para Schelling, que se distancia del fatalismo (fijación en el objeto) y del ateísmo (fijación en el sujeto), la religión es «el sistema de la providencia», en el que «la reflexión» se eleva «hasta aquel absoluto que constituye el fundamento común de la armonía entre la libertad y la inteligencia»¹⁸. Pero la religión no es lo último de todo; ella está asumida en el arte, que es la síntesis más perfecta de la necesidad y la libertad¹⁹.

Los lectores de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel olvidan fácilmente lo que éste debe no solamente a Fichte, sino también a Schelling. Pero es preciso que aquí lo tengamos presente. Y precisamente los intérpretes de Hegel, llevados por la comprensible adhesión a su gran autor, están de antemano en peligro de exagerar su autonomía en este momento decisivo del viraje mental. Pero ¿qué hubiera sido Hegel sin Fichte y sin Schelling? Y no significa, en absoluto, poner en tela de juicio su grandeza el hecho de que, siguiendo el espíritu de la dialéctica hegeliana, se reconozca que en

medio del cambio él permanece el mismo, pero también que permanece el mismo a través del cambio, o sea, el hecho de que sin prejuicio alguno se admita la colosal diferencia entre el artículo sobre el *Espíritu del cristianismo* y el escrito sobre la *Diferencia...*, tanto en la terminología, como en toda la actitud interior, como en la temática; la publicación de Hegel sobre la *Diferencia...* da la sensación, en grandes trechos de su contenido, de que tiene más afinidad con el *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling, que con el *Espíritu del cristianismo* del propio Hegel.

Sólo cuando se supera la general e inveterada costumbre de desvalorizar a Schelling más de lo debido y rebajarlo al rango de precursor del mesías, a lo que de manera esencial contribuyó el sistema posterior de Hegel y sobre todo su visión de la historia de la filosofía, se tiene también el derecho a mostrar cómo Hegel iba siguiendo constantemente su propio camino, como pretendemos hacerlo en toda nuestra obra. Y lo siguió también en Jena, donde el pensamiento de Hegel experimentó en muchos aspectos una obscura y poco convincente fusión con el de Schelling (en especial por lo que respecta a la forma de entender el espíritu y la naturaleza), de tal modo que la alianza entre ambos no pudo sostenerse a la larga. El que en el prólogo a la *Fenomenología* Hegel se distanciara de Schelling, hecho que por su forma desabrida y ante el recuerdo de la larga y profunda coincidencia hubo de afectar mucho al amigo, no era, pues, el fruto de una noche, sino un desenlace que había sido preparado durante toda la época de Jena, partiendo ya del escrito sobre la *Diferencia...* Coincidió con Schelling en la tendencia principal: la revivificación de lo individual por su inclusión en el todo. Pero Schelling, en general más genial, había partido sobre todo de la naturaleza; Hegel, más prosaico, partía de los fenómenos espirituales; Schelling estaba más interesado por el arte; Hegel, lo estaba particularmente por la religión. Schelling vivía más en un puro desarrollo de pensamientos, Hegel cultivaba un contacto mayor con la experiencia y el conjunto de realidades políticas y sociales. El absoluto de Schelling era unidad indeterminada, aniquiladora de oposiciones, casi naturalista; el Absoluto de Hegel, como ya se anuncia en el escrito sobre la *Diferencia...*, es una unidad llena de realidad y logrado con el propio esfuerzo,

14. Ibid. II, 331.

15. Ibid. II, 634.

16. Ibid. II, 600.

17. Ibid. II, 603.

18. Ibid. II, 601.

19. Sobre la Filosofía del arte cf., ibid. II, 612-629.

donde se destacan (*aufeben*) los contrastes. Y así Hegel, acentuando la reflexión sobre la intuición intelectual, ya pronto progresó en Jena hacia la verdadera unidad dialéctica de su espíritu absoluto, dejando atrás no sólo la «separación ética» de Fichte, que nunca podía superarse plenamente, sino también la indiferente «identidad absoluta» de Schelling²⁰. Por tanto, a pesar del fuerte sello que Fichte y Schelling dejaron en el Hegel de los primeros años de Jena, cabe resaltar su camino autónomo y continuo. Ciertas cosas que posteriormente aparecen como nuevas son viejas en autendo nuevo, e incluso algunas subsisten con el antiguo vestido.

Obsérvese atentamente que la continuidad entre el «teólogo» de Francfort y el «filósofo» de Jena se refiere no solamente a la problemática filosófica general, sino también al planteamiento del problema religioso. Incluso la superioridad de la filosofía sobre la religión, que aparece en el escrito sobre la *Diferencia...* y, luego, especialmente en el artículo sobre *La fe y el saber* (I, 22á-346); sólo relativamente constituye una novedad. Y esto por dos razones: lo que antes se había llamado «filosofía» (= la mala filosofía, la «filosofía de la reflexión»), también en la nueva época sigue subordinado a la religión; y lo que antes se llamaba «religión», ya entonces era en cierto modo un estadio penúltimo, una etapa de transición que había de ser superada. Por consiguiente, la tradicional filosofía racional sigue subordinada tanto a la religión como a la verdadera filosofía (la especulativa); pero ahora, y esto es nuevo, la filosofía especulativa es entendida como la suprema forma conceptual de la religión, como la religión elevada al estadio de conciencia conceptual. Volveremos a hablar de este tema.

Donde quizás se muestra más profundamente la continuidad interna es en el hecho de que, en medio de la gran transformación experimentada en Jena, Hegel conserva su interés fundamental por lo «religioso». Ahora como antes lo que le preocupa sobre ma-

20. Acerca de estas diferencias, véase TH. HAERING I, 684-692. Sobre esto, visto desde la perspectiva de Schelling, W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, 98s (con referencias a H. FUHRMANS). Desde la perspectiva de Fichte y sobre la base de un análisis aislado del «Escrito sobre la diferencia...» de Hegel, H. GIRNDT intenta combatir la clasificación corriente de la filosofía de Fichte dentro del idealismo subjetivo; pero no es capaz de convencer ni metódicamente (tanto en la totalidad como en las partes concretas) ni tampoco en cuanto al objeto (no convence con relación a Fichte y menos todavía en lo referente a Hegel).

nera es la mediación en una unidad viviente; y más que nunca le preocupa ahora la reconciliación: «La tarea de la filosofía consiste en unir estos presupuestos: el ser con la nada, como devenir; la escisión en el absoluto, como su manifestación; lo finito con lo infinito, como vida» (*Diferencia...*, I, 16). «Que estas dos cosas contrarias, llamadas ahora yo y naturaleza, conciencia empírica y pura conciencia de sí mismo, conocimiento y ser, ponerse y oponerse a sí mismo, queden a la vez puestos en el Absoluto; es la antinomia en la que la reflexión no descubre más que contradicción; sólo la inteligencia ve la verdad en esta absoluta contradicción, por la que ambas cosas son puestas y aniquiladas, por la que ambas no son y son a la vez» (I, 93). O sea que, antes como ahora, de lo que se trata es de la reconciliación. Pero la pregunta que ya viene de Francfort es: ¿Dónde está el reconciliador?

2. CRISTO EN LA PENUMBRA

A pesar de toda la continuidad en el cambio, una diferencia existe, desde luego, entre el «teólogo» de entonces y el «filósofo» de hoy, la cual no puede pasar desapercibida. El cambio de domicilio, espacial y espiritualmente hablando, ha traído como consecuencia que la figura de Cristo parece haber desaparecido; diríase que ha desaparecido sin dejar huellas. No se le nombra en el primer escrito impreso de Hegel y tampoco en los demás artículos y recensiones del primer tiempo de Jena; si se prescinde de una alusión sin importancia a Cristo en el trabajo sobre el *Escepticismo* (I, 167), sólo en el artículo *Cómo es vista la filosofía desde el sentido común de los hombres* se menciona a Jesús dentro de una lista de «grandes personalidades», junto a Moisés, Alejandro y Ciro (I, 149). En Jena es silenciado el nombre de Jesús. ¿No es esto bastante sorprendente? ¿Como si en Francfort no hubieran girado todos los pensamientos de Hegel alrededor de esta única figura! Ese silencio no puede ser casual.

¿Por qué, pues, Hegel silencia a Jesús? No por negligencia pezezosa; esto está claro. Pero quizás es que lo había dejado atrás,

que ya no era capaz de hallar interés en él, que lo había superado. Ya hicimos constar cómo a lo largo de los años Hegel había ido concediendo al cristianismo cada vez más importancia, y cómo su repulsa a Jesús había ido convirtiéndose con el tiempo en una amable tolerancia y, por fin, en una honda comprensión. Su interés por Jesús tenía sobre todo dos motivos: por una parte, estaba con él todo un mundo que seguía llamándose cristiano. Ni ante el cristianismo, ni ante Jesús, ni ante la mutua relación de ambos podían quedar indiferentes los reformadores que iban tras una renovación política y social. Por la otra, y sobre todo, aquel Jesús que él había estudiado en los evangelios iba surgiendo cada vez más ante sus ojos como el hombre ideal e incluso, más allá de la ilustración y de Kant, como el hombre reconciliado con Dios que vive la verdadera vida por encima de toda separación abstracta y muerta entre lo finito y lo infinito, que vive en unidad con la divinidad y que, como Hijo de Dios e Hijo del hombre, pone de manifiesto la verdadera unidad entre Dios y hombre.

Pero Hegel también había explicado otra cosa con toda la claridad que puede desearse. A saber, cómo en Cristo, más importante que la unidad con Dios, es la unidad de toda la vida en general, de una vida donde ya no están separados lo infinito y lo finito, lo divino y lo humano; como la «humanidad divina» del hombre en sí es más importante que el Hombre-Dios. Todo el proceso hegeliano del espíritu, de la vida, del amor y de la reconciliación es un movimiento que se verifica fundamentalmente en un mismo plano. Jesús es la revelación de aquella humanidad divina que constituye la oculta y verdadera naturaleza de *todos y cada uno* de los hombres. Dicho de otro modo, el hombre no tiene necesidad del *unus mediator* permanente, pues a ejemplo de este *uno* cada hombre se convierte en mediador para sí mismo y como Cristo puede y debe serlo en el espíritu que lo vivifica todo. Todo el pensamiento de Hegel, según se nos presenta ya en Francfort, va dirigido a suplantar al único mediador humano-divino por el espíritu que está en todos. De esta forma se puede llegar a una desmitización especulativa de la cristología bíblica y a una ideología especulativa de la fe en Cristo. La fe en Cristo significa para Hegel percibir o sentir en el espíritu el carácter congénitamente humano y divino del hombre en general.

En Cristo se manifiesta una relación entre pecado, castigo y reconciliación que en definitiva se da con la naturaleza. La vida total, que es única, queda destruida por la culpa y reacciona a su vez en forma de destino contra esa destrucción; y en el amor, como sentimiento de la vida, se produce la reconciliación.

Todo esto significa que Cristo seguramente quedó especulativamente superado ya antes de Jena. Mas por primera vez en Jena se sacaron de ahí las radicales consecuencias sistemáticas; y esto, por la razón de que, por la entrada de Hegel en el nuevo mundo espiritual y su ocupación con la filosofía trascendental, los dos motivos mencionados que mantenían despierto el interés especial de Hegel por la cristología tuvieron que pasar a segundo plano.

En primer lugar, la anterior tendencia práctica y religiosa, o política y social, pasó a segundo lugar para ceder el puesto a la *teoría pura*. Esta tendencia social, política y religiosa ciertamente no había desaparecido del todo; de esto dan testimonio, no sólo el *Sistema de la moralidad*, elaborado en Jena, el escrito sobre la *Constitución del imperio* y el tratado sobre el *Derecho natural*; sino, a su manera, también la *Fenomenología*. Pero lo social, político y religioso no era ya el móvil general; lo cual no sólo se debía al influjo de Schelling, sino también a los acontecimientos políticos del mundo, sobre todo al derrumbamiento del imperio alemán tal como se pronosticaba en la paz de Lunéville. En lugar de la revolución religiosa en Alemania, el centro principal de su interés pasó a ser una filosofía esotérica. No sin razón se ha hablado a partir de este momento del idealismo «contemplativo» de Hegel, de un pelear que se convirtió en objeto del pensar. Bajo el peso de los acontecimientos externos, el reformador práctico se convirtió en aquello que ya era por naturaleza: pensador filosófico. Lo principal ya no será el pensar sobre la acción, sino el pensar sobre el pensar. Esta evolución se vio robustecida por el hecho de que Hegel había pasado también de un arrojarle contra la contradicción a una superación de la misma; con lo cual él se estaba moviendo hacia una aceptación condicionada, pero en principio antirrevolucionaria, del *status quo* práctico de la sociedad. A pesar de toda su fe progresista, Hegel está ahora más dispuesto que antes, cuando se burlaba de la indolencia de la gente cómoda que todo lo toma como

es, a reconciliarse con lo existente (véase, en relación con esto, la segunda tesis de la disputa de Hegel con ocasión de su habilitación: *Principium scientiae moralis est reverentia facto habenda*, I, 404). Esta fuerte concentración en una filosofía esotérica trajo consigo necesariamente el que decreciera el interés de Hegel por el hecho de la religión cristiana en la sociedad. Con ello pasaban a segundo plano el cristianismo, y con él la figura de Cristo, para ceder el primer puesto a una especulación que era primariamente teórica, a pesar de su acento secundario de tipo práctico (véase, sobre esto, las expresiones acerca de la filosofía como «algo esotérico», «incapaz de acomodación a la plebe»; en el artículo *Sobre la naturaleza de la crítica filosófica*, 1802; I, 126s).

En segundo lugar el estudio de la historia concreta fue pospuesto al *sistema universal de pensamiento*. Es cierto que la filosofía de Hegel está marcada y penetrada por la historia. La historicidad de toda filosofía reclamará permanentemente su interés. Pero, siguiendo a Schelling, Hegel volvió la espalda provisionalmente al curso concreto de la historia europea. Tuvo que concentrar todas sus fuerzas en la elaboración de su sistema. Y esto, a su vez, trajo como consecuencia el que el interés de Hegel por la historia del Antiguo y del Nuevo Testamento, como fase (no explicamos aquí qué tipo de fase) del concreto acontecer histórico tuviera forzosamente que disminuir. La figura histórica de Jesús, lo mismo que el judaísmo y el cristianismo primitivo, cedió la primacía a una universal ontología histórico-filosófica. En esta perspectiva, una vez que Hegel se ha situado críticamente con relación a la actualidad filosófica, él se esfuerza por la elaboración de la herencia histórica de la filosofía²¹.

Hegel se alejó, por tanto, de la praxis; y esto le hizo prescindir de la concepción práctica de la vida, propia del ambiente «cristiano». Se alejó del curso concreto de la historia; y eso le hizo prescindir del ideal histórico del hombre unido con Dios en forma viviente. En resumen, Cristo había quedado sumergido en la penumbra. Pero en ésta doble evolución hay escondido un *tercer* elemento, cuya presencia ya habíamos advertido por el tono triunfal del cua-

dermo de apuntes de Jena, y que viene desarrollado programáticamente en el escrito sobre la *Diferencia...*, a saber: la *nueva valoración de la razón*. Este último es un presupuesto esencial para que la problemática que hasta ahora le ha movido pueda seguir desarrollándose en forma más abstracta y sistemática.

Mas por esta nueva valoración de la razón y, consecuentemente, de la filosofía, se paga un alto precio: la eliminación del amor. Éste ha tenido que dejar su primer puesto. Donde estaba el amor, está ahora la razón. Hegel es plenamente consciente de las serias consecuencias que ese cambio de posiciones implica. Con un cierto pesar escribirá: «Más comprensible en orden a expresar el concepto de Dios como vida del todo sería el término *amor*; pero la idea de *espíritu* es más profunda.» Así se expresa al comienzo del escrito sobre el triángulo divino (H 304), el cual no procede de los primeros años de Francfort, como quiere Rosenkranz²², sino del de los primeros tiempos de Jena, como acertadamente afirma Hoffmeister (cf. H 474).

¿Cómo se hizo posible esta substitución? Por medio de un cambio en la inteligencia del amor mismo que ya se había producido en Francfort. Sin duda Hegel había expuesto allí bellamente cómo el amor respeta al otro sin absorberlo. E incluso había valorado el amor por encima del conocimiento teórico, el cual no supera la oposición al objeto, y por encima de la actividad práctica, que aniquila el objeto, afirmando que sólo el amor puede ser uno con el objeto sin dominarlo ni dejarse dominar por él (N 376). Pero ya refiriéndonos al tiempo de Francfort tuvimos que llamar la atención, con W. Kern²³, sobre una tendencia en los escritos de Hegel que iba en dirección contraria, la cual consiste en identificar sencillamente el amor con el todo, con la vida total, en cuyo movimiento de automediación el individuo, su libertad y su amor se convierten en un elemento subordinado y «absorbido». Esto supuesto, lo único que ahora se necesitaba para hacer posible la substitución era la identificación de ese todo de la vida y del amor con el «espíritu». También hicimos constar que esta identificación se había hecho

22. K. ROSENKRANZ, 101s.

23. KERN, *Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe bei Hegel und Thomas von Aquin*, especialmente 394-406.

21. Sobre ello, véase el informe redactado en 1840 por el discípulo y sucesor de Hegel en Berlín G.A. GABLER, *Hegel in Jena i.J. 1805-06*; cf. H. KIMMERLE, *Dokumente*, 69s.

ya en Francfort (cf. N 322). Pero en Francfort Hegel entendía todavía por espíritu, según ha hecho notar J. Splett²⁴, el principio vital (el alma), la rica fuerza unificadora que vivifica y mantiene en cohesión una comunidad, un pueblo y una cultura. Hasta que no penetra en la «atmósfera filosóficamente especializada de Jena», Hegel no entiende el «espíritu» partiendo de la conciencia, por la cual y en orden a la cual se explican todos los fenómenos, no se centra en el espíritu que conoce como razón. Un primer anuncio de aquel paso restrictivo de la dialéctica del amor, de la vida y del espíritu (en general) a la dialéctica del espíritu en cuanto cognoscente se advierte en N 312: «El uno se convierte en realidad unida y distinta para el otro por el hecho de que es *conocido*.»

Entonces, en Francfort, la *vida* era definida como «la unión de la unión y la no unión» (N 348); mientras que ahora en Jena, en analogía perfecta con esto, el absoluto mismo o el espíritu que conoce es definido como «la identidad de la identidad y de la no identidad» (I, 77). Entonces era el *amor* el que suprimía todas las contradicciones y creaba la unidad (cf. N 321); ahora es «la razón» la que, «en la infinita actividad del devenir y del producir..., unifica lo que estaba separado y convierte la escisión absoluta en una división relativa, condicionada por la identidad originaria» (I, 14). Entonces era ensalzado el *amor* que no domina ni se deja dominar (N 376); ahora son alabados: «la razón que todo lo conoce y determina, y el dominio del mundo» (H 357). En una palabra: «La dialéctica del amor y de la vida se ha convertido en la dialéctica del espíritu que conoce; como "absoluta identidad de sujeto y objeto", la dialéctica es la "autoproducción de la razón", cuya actividad es un puro representarse a sí misma»²⁵.

Donde el amor es substituido por la razón, la religión queda, en consecuencia, absorbida por la filosofía. En Francfort la religión era una misma cosa con el amor y, como tal, la consumación de la moral; en Jena es el saber de la filosofía lo que reconcilia: «Esta identidad consciente de lo finito y de la infinitud, la unión de los dos mundos, del sensible y del espiritual, del necesario y del libre, dentro de la conciencia, es el *saber*. La reflexión, como capacidad

de lo finito, y lo infinito, que a ella se opone, están sintetizados en la razón, cuya infinitud abarca en sí lo finito» (I, 19; cf. *Fe y saber* I, 223, 339s, etc.). Antes leíamos: «la filosofía... tiene que cesar con la religión» (N 348); ahora en cambio, como ya hemos oído, Hegel dice: «Las preguntas que la filosofía no contesta quedan contestadas en el sentido de que no deben plantearse así» (H 360).

Las esperanzas que se cifran en la filosofía son enormes. En el período de Jena podíamos constatar todavía que se conservaba el interés fundamental de la mediación y reconciliación, pero ahora hemos de resaltar con toda claridad que es la *filosofía* la que tiene que realizar esta mediación y reconciliación. La problemática que encierra la evolución de los tiempos modernos la ve sagazmente Hegel en aquel fundamental dualismo que está expresado filosóficamente en el cartesianismo y cuya faz externa son las revoluciones políticas y religiosas: «Contra la filosofía cartesiana, que ha expresado en forma filosófica el dualismo que penetra toda la cultura de la reciente historia de nuestro mundo noroccidental, e igualmente contra la cultura universal que esa filosofía representa; el pensamiento filosófico y toda parte de la naturaleza viva tenían forzosamente que buscar un medio de salvación. Pues se trata de un dualismo en el que, como ocaso de toda vida antigua, la silenciosa transformación de la existencia pública de los hombres y las ruidosas revoluciones políticas y religiosas en general son solamente multicolores aspectos externos del mismo» (I, 128). Por eso la filosofía de Hegel quiere servir a la reconciliación bajo todas sus formas: a la reconciliación entre la filosofía y la pluralidad de sistemas (como en el artículo que acabamos de citar *Sobre la naturaleza de la crítica filosófica*), entre la certeza y el objeto (en *Relación del escepticismo con la filosofía*), entre el conocimiento vulgar y la especulación (en *Cómo es vista la filosofía por el sentido común de los hombres*), entre fe y saber, entre religión y filosofía (en *Fe y Saber*); o como Hegel lo formula una y otra vez en sentido general: entre sujeto y objeto.

En este sentido Ernst Bloch, aunque por lo demás no sabe qué hacer con los escritos «teológicos» del joven Hegel, tiene razón sin duda alguna cuando a sus «Aclaraciones sobre Hegel» les pone el título general de *Sujeto y Objeto*: «Así ha sabido también Hegel dar a conocer una y otra vez

24. J. SPLETT, *Die Trinitätslehre Hegels*, 25.

25. W. KERN, *ibid.* 402.

la idea fundamental, en la cual están implícitamente contenidas todas sus honduras y anchuras. Lo esencial, lo que siempre vuelve a salir al descubierto en la filosofía hegeliana, a saber, *la mediación dialéctica entre sujeto y objeto* está aquí inconfundiblemente»²⁶.

La doctrina de Hegel, aun cuando silencie a Cristo, sigue siendo una teoría del mundo redimido, una «soteriología». Se pretende en ella proporcionar hondura, mansión, concentración y unidad a la vida superficial, errante, dispersa y dividida del hombre y de su mundo. En definitiva esto quiere decir que lo finito debe encontrar en lo infinito su propia infinitud, y que el hombre tiene que hallar vida y reconciliación en Dios como el absoluto.

En esta «soteriología» Hegel había partido, sobre todo, de la Biblia. Pero las expresiones de la Biblia, y sobre todo las de Juan, fueron adquiriendo en el transcurso de la evolución una significación cada vez más universal. «Vida», «Amor» y «Espíritu» fueron convirtiéndose en puras expresiones de la realidad dialéctica. La consideración exegética y teológica de la Biblia se transformó en una especulación filosófica universal, y el problema religioso-social se convirtió en el de la relación entre sujeto y objeto en general. Mas precisamente porque el tema de Dios ha adquirido un carácter universal, convirtiéndose en el problema del ser, y porque los conocimientos adquiridos a partir de la relación religiosa entre Dios y los hombres y de la cristología; la filosofía hegeliana llevará siempre impreso, oculta o manifiestamente, el sello de su pasado cristiano.

Aquí se confirman, también para los capítulos siguientes en que trataremos sobre el Hegel más directamente filosófico, dos puntos de vista metodológicos que caracterizan nuestro trabajo: 1.º Una interpretación puramente filosófica de la filosofía de Hegel, que no tenga en cuenta el componente específicamente cristiano, sólo a medias hará justicia a Hegel. 2.º A una discusión teológica sobre la filosofía de Hegel, precisamente en virtud de ésta, se le abre la posibilidad de plantear preguntas críticas y esclarecedoras a nuestro filósofo partiendo del mensaje cristiano originario.

En ningún punto aparece tan clara en Hegel la sobrevivencia de su pasado cristiano como en la cuestión cristológica. Si es evidente que en los años de Jena Cristo ha pasado a la penumbra, esto no

quiere decir que él esté ausente. Y si uno examina con más detención ciertos textos, que para la teología de hoy han vuelto a cobrar vivísima actualidad, se puede comprobar con asombro que la cristología no ha desaparecido *sin dejar huellas*. El silencio de Hegel en lo cristológico podría resultar un silencio elocuente. Y si ya pudo comprobarse que el problema de Dios se había agudizado con el viraje que Hegel dio en Jena, ahora aparecerá claramente que, a la vista del ateísmo moderno, es precisamente la cristología lo que da al problema de Dios el recrudescimiento más externo. Por lo que a nuestro tema general se refiere, volvemos aquí al corazón de la materia, para entonces y para hoy.

3. LA MUERTE DE DIOS

Aunque no se habla de Jesús, ni de su vida y doctrina, sí se habla de un «testigo de la palabra» y de una «encarnación de Dios» (I, 90). Y aunque en ninguna parte se alude al destino de Jesús ni a su muerte, se habla de un «viernes santo», de su «dolor» y «sufrimiento», de que «Dios mismo ha muerto» (I, 345). Estos dos pasajes no son citas arbitrarias, traídas por los pelos. Ambos proceden de las dos publicaciones más importantes de Hegel antes de la *Fenomenología*; a saber, del escrito sobre la *Diferencia...* y del tratado sobre *La fe y el saber*; y dentro de estos dos escritos, dichos pasajes se encuentran en el momento cumbre de la demostración.

¿Pero cuál es su significado? Nada más y nada menos que el siguiente: las expresiones cristológicas se convierten en declaraciones sobre el absoluto mismo. E incluso podríamos decir: En la perspectiva hegeliana la teología está determinada por la cristología, presenta una faz cristomorfa. Se trata de Dios, del absoluto mismo; por eso las expresiones: «encarnación eterna de Dios», «testigo de la palabra desde el principio», «viernes santo *especulativo*», «dolor *infinito*» y «sufrimiento *absoluto*».

Las palabras «testigo de la palabra desde el principio» y «encarnación eterna de Dios» se predicán del «absoluto que objetiva-

26. E. BLOCH, *Subjekt-Objekt*, 36.

mente deviene él mismo en su totalidad plena»: «La identidad originaria dilató su concentración inconsciente — que subjetivamente es el sentir y objetivamente la materia —, hasta la organización ilimitada de la yuxtaposición y de la sucesión en el espacio y el tiempo, hasta la totalidad objetiva; y a esta expansión contrapuso la totalidad subjetiva, la concentración en el punto de la razón (subjetiva) que se conoce a sí misma, concentración que se constituye por la aniquilación de dicha expansión y, finalmente, la identidad originaria debe unir a ambas cosas en la contemplación del absoluto que objetivamente deviene él mismo en su plena totalidad, ha de unir las en la contemplación de la encarnación eterna de Dios, del testigo de la palabra desde el principio» (I, 90).

Esta contemplación del absoluto tiene lugar en el arte (aquí vuelve a sentirse palpablemente el influjo de Schelling), dentro del cual hay que incluir también la religión como acción viva de tipo artístico, y en la especulación. «Ambas cosas, arte y especulación, son en su esencia el culto divino; las dos son una contemplación viviente de la vida absoluta y, así, una misma realidad con ella» (I, 91).

El «viernes santo especulativo», es decir, el «absoluto dolor», se predica de la «idea suprema». Y éste es el contexto de la expresión «muerte de Dios», tan sensacional de cara a la moderna evolución del pensamiento.

Es preciso que conozcamos el texto literal de este largo pasaje, que es el final del tratado sobre *La fe y el saber*, para interpretar correctamente las implicaciones que encierra tanto respecto a la situación histórica como respecto a la cristología:

«El puro concepto, o la infinitud como abismo de la nada en que se hunde todo ser, tiene que designar el dolor infinito como un puro y simple momento de la idea suprema. Hasta ahora ese dolor sólo se daba históricamente en la cultura y a manera de un sentimiento, como el sentimiento de que Dios mismo está muerto, el cual constituye la base de la religión de la nueva época (y únicamente había sido expresado en forma por así decir empírica con frases como la de Pascal: «La nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme»). Y así el puro concepto tiene que dar una existencia filosófica a lo que antes era o bien el precepto de sacrificar la esencia empírica o bien el concepto

de la abstracción formal. En consecuencia deberá restablecer para la filosofía la idea de la libertad absoluta y con ello el dolor absoluto o el viernes santo especulativo — que por lo demás fue histórico — en toda la verdad y dureza de su privación de Dios. Y únicamente de esa dureza — ya que lo más jovial, inescrutable y particular de las filosofías dogmáticas y de las religiones naturales tiene que desaparecer —, puede y debe resucitar la suprema totalidad en toda su seriedad y desde su más profundo fundamento, abarcándolo a su vez todo y con la más gozosa libertad de su forma» (I, 345s).

A la complicación de este pasaje corresponde la complejidad del problema. Cuando al texto citado se la han dado interpretaciones izquierdistas o derechistas no se ha hecho sino escapar frívolamente de su dialéctica. Hay dos puntos de vista que son esenciales para la explicación del mismo:

1. Hegel ha *descifrado el ateísmo moderno*: En la expresión «Dios está muerto», aunque, como más tarde dirá expresamente Hegel, es una cita de un himno de Lutero, no se trata de una forma piadosa de hablar en términos ortodoxos, sino de una dura experiencia histórica: de un «dolor infinito». ¡Casi un siglo antes de que Nietzsche proclamara su «Dios ha muerto!», ¡Dios está muerto!», ¡Y nosotros lo hemos matado!»²⁷; Hegel había definido la historia de la época moderna como la de la muerte de Dios. Su sentido despierto y clarividente se había dado perfecta cuenta del contexto histórico en que ha de ser visto ese sentimiento fundamental de la religión de la nueva época. Ya en el pasaje del tratado sobre la *Naturaleza de la crítica* anteriormente citado (I, 128), Hegel había pronunciado las palabras claves para la interpretación «de la historia más reciente de nuestro mundo noroccidental»: La penetración general del dualismo en la cultura y el derrumbamiento de toda la vieja vida — hechos expresados filosóficamente en el cartesianismo —, como consecuencia externa de los cambios más silenciosos en la vida pública y de las más estruendosas revoluciones políticas y religiosas. ¿Qué se esconde tras estas expresiones que sirven de lema? A la vista de la desaparición de la antigua idea del mundo, producida por la nueva ciencia matemática de la naturaleza y en especial por

27. F. NIETZSCHE, *Die Fröhliche Wissenschaft*, n.º 125, *Werke* II, 127.

la astronomía, que dejaba sin mansión al Dios de los cielos, Descartes, el despierto coetáneo de Galileo, se vio ante la ardua tarea de proporcionar a la física, que todavía estaba siendo hostigada, una nueva metafísica. La solución de Descartes fue un tajante dualismo entre la extensión y la mente (unificadas sólo externamente en el hombre), entre la gigantesca máquina del mundo y el espíritu superior a ese mundo, lo cual provocó no solamente la lucha permanente entre idealistas y materialistas, sino también (más tarde, dentro de la ilustración) entre la fe y la ciencia, entre la teología y la filosofía, entre la religión positiva y la religión natural. En la emancipada Francia, la religión natural de un Jean Bodin (precursor de la ilustración francesa) y de un Herbert of Cherbury (precursor del deísmo inglés), nacida de la tierra del cartesianismo, había sido ya superada al principio del siglo XVIII por el escepticismo progresista y antirreligioso de Pierre Bayle, que en la cuestión de la existencia de Dios se abstenía de votar. Hacia mediados del siglo llegó por fin la explosión abierta del ateísmo agresivo.

Dos factores contribuyeron decisivamente al desbordamiento del ateísmo: a) el triunfo de las ciencias naturales mecanicistas sobre una Iglesia basada en la fe autoritaria, que seguía todavía identificando su fe con la idea del mundo largo tiempo fenecida. De la imagen mecanicista del mundo, la cual, según las palabras de Pascal citadas por Hegel, todavía le hablaba al hombre de un «dios desaparecido» dentro y fuera de sí mismo, y aún había sido interpretado por Voltaire y d'Alambert, siguiendo a Newton, en forma deísta, La Mettrie, en su obra *L'homme machine* (1748), sacó la consecuencia radical de un materialismo totalmente ateo. En el mismo año del nacimiento de Hegel había aparecido la «dogmática» de este ateísmo materialista: el *Système de la nature* de Holbach. b) El contubernio general de Iglesia y religión con el sistema político del absolutismo de los príncipes, que desacreditó profundamente la fe cristiana a los ojos de las clases ascendentes e hizo que la revolución francesa fuera no solamente política, sino también religiosa. En el mismo otoño de 1793, en que Hegel marchaba para Berna, en la catedral de Notre-Dame de París era depuesto el Dios cristiano y entronizada como antidiosa la razón atea.

En los años siguientes también en Alemania empieza a hacerse

problemática la fe en Dios. La visión terrorífica de Jean Paul, descrita en un *Discurso del Cristo muerto desde lo alto del edificio del universo sobre cómo no hay Dios* (en *Siebenkäs* 1796-97), tenía desde luego, sólo el carácter de un aviso hipotético; pero su influjo se puso de manifiesto en todos los posibles «monjes del ateísmo» (H. Heine), llegando hasta los *Demonios* de Dostoievski. Por todas partes se respiraba ateísmo. El mismo Hegel se vio afectado sobre todo por la *Disputa del ateísmo*, que había estallado dos años más tarde. En un artículo sobre *La razón de nuestra fe en un gobierno universal de Dios* (1798), unido a otro de su discípulo Forberg, que abundaba en las mismas ideas, pero que iba mucho más lejos, Fichte había declarado: «Dios es aquel orden viviente y moralmente eficaz de las cosas: no necesitamos ni podemos entender a otro Dios»²⁸.

Se le acusó de ateísmo. Ciertamente *sin razón*, pues Fichte era en el fondo de su espíritu un hombre creyente e interiormente piadoso; y con sus expresiones propiamente se había querido referir a lo divino en cuanto unidad universal que condiciona, sustenta y realiza como fundamento moral el mundo de la libertad²⁹. Pero no *totalmente* sin razón, pues al distanciarse de un espinosismo fatalista bajo el influjo de Kant y centrarse en la certeza primigenia de tipo moral, pareció que en él quedaba radicalmente extirpada toda relación con Dios. En los primeros tiempos de la *Teoría de la ciencia* la idea de Dios no pasa de ser un concepto límite; se trata de un absoluto que no es, ni personalidad, ni conciencia de sí mismo, ni mucho menos creador del mundo. El ateísmo mostraba así a todo el mundo que también en Alemania había expirado la época de la religión natural de la ilustración con su concepción religiosa del mundo. El problema de la coordinación de los diferentes «yo» y de la síntesis de todos esos mundos espirituales debiera, en rigor, haber sugerido a Fichte una reflexión más detallada sobre la idea de Dios. Pero Fichte no quería establecer concepto alguno de Dios; se contentó únicamente con presentar la fe en Dios como una certeza originaria e inmediata, radicada en el sentimiento

28. Cf. los escritos filosóficos con ocasión de la disputa sobre el ateísmo, editados por F. MEDICUS.

29. Cf. sobre esto E. HIRSCH IV, 351-364.

(esta posición se hizo luego ampliamente popular por la intervención de Schleiermacher). Basándose en la idea kantiana del bien supremo, definía la naturaleza de esta fe religiosa como el orden moral de las cosas, en virtud del cual había de producirse indefectiblemente el reino ideal, el reino de Dios, como consecuencia de la práctica del bien.

En todo caso, la apasionada *Apelación al público* de Fichte («un escrito que desea ser leído antes de su confiscación» 1799)³⁰, una vez que él había amenazado ya con dimitir en una carta escrita a toda prisa, no pudo impedir que se le privara de su cátedra en Jena. Su excelencia Johann Wolfgang von Goethe, cuya fáustica profesión de fe — «no tengo un nombre para ello. El sentimiento lo es todo» — ponía fin al discutido artículo de Fichte, votó por la expulsión de Fichte; también Schiller, cuyas *Palabras de la fe* estaban citadas junto a la frase de Goethe, tomó una actitud ambigua. Sólo en Berlín se opusieron todos los asesores consistoriales como un solo hombre a que se tomaran medidas contra los escritos de Fichte; y al final Federico Guillermo III concedió asilo al expulsado filósofo: «Es cierto que anda a la greña con el buen Dios; pero el buen Dios puede arreglárselas con él. Eso a mí no me importa»³¹. La última palabra de Fichte en aquella desagradable discusión fue su escrito sobre *El destino del hombre*³². Dos años más tarde Hegel hizo referencia a esta publicación en *Fe y saber o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas, como filosofía de Kant, de Jacobi y de Fichte* (1802; I, 223-346).

Hegel, por su parte, está naturalmente muy lejos de acusar a Fichte de ateísmo; pero a pesar de todo establece una relación mental entre la posición de Fichte y el ateísmo. «La gloriosa victoria que la razón ilustrada ha conseguido sobre lo que, a causa de su corta inteligencia religiosa, consideraba opuesto a ella como fe, en definitiva, no ha tenido mayor resultado que el siguiente: Ni lo positivo que impugnaba ha seguido siendo religión, ni ella misma, la victoriosa, ha seguido siendo razón; y el vástago que triunfalmente brota de estos dos cadáveres, como hijo común en que se

unen pacíficamente, tiene tan poco de razón como de auténtica fe» (I, 223). ¿Y qué habían conseguido Kant, Jacobi y Fichte, que reaccionaron contra esa ilustración? En definitiva habían quedado todos ellos aprisionados en el dualismo entre lo subjetivo y lo absoluto que caracterizaba la ilustración: «La razón, que en realidad ya se había denigrado por concebir la religión únicamente como algo positivo, en lugar de concebirla en forma idealista, no ha tenido más remedio, después de la batalla, que volver la vista hacia sí misma y llegar al conocimiento propio, reconociendo su no-ser por el hecho de cifrar lo superior a ella (que en el fondo es mero entendimiento), en un más allá, en una fe que está fuera y por encima de ella» (I, 224). Sobre todo según Fichte: «Dios es algo que no se puede comprender ni pensar; el saber sólo sabe que él nada sabe, y tiene que buscar refugio en la fe» (I, 224).

La fe, que se batía apuradamente a la defensiva después de la ilustración, se retiró, pues, a la «pura» interioridad protestante, no turbada por forma alguna de objetividad, para poder substraerse al predominio del razonamiento; se retiró a la interioridad del ánimo, de la sublime sensación, de la subjetividad segura de sí misma: «Pero la grandiosa forma del espíritu del mundo, que se ha conocido a sí mismo en aquellas filosofías, es el principio del norte y, desde la perspectiva religiosa, del principio del protestantismo; es la subjetividad, en la que se manifiesta la belleza y la verdad mediante sentimientos y actitudes, mediante el amor y los razonamientos. La religión edifica sus templos y sus altares en el corazón del individuo; suspiros y oraciones buscan al Dios que se niega a hacerse asequible a la contemplación, y se niega porque el razonamiento vería lo contemplado como una cosa y el bosque como si fuera leña» (I, 225). Pero precisamente por esta retirada a la subjetividad protestante — o en términos generales por la alternativa pietista — la fe dejó expuesta al ateísmo la realidad objetiva del mundo y del hombre. «Por esa huida de lo finito, por la petrificación de la subjetividad, convirtiéndose lo bello en una cosa, el bosque en leña, la imagen en cosas que tienen ojos y no ven, oídos y no oyen; y, por las mismas razones, cuando los ideales no pueden aprehenderse en la realidad plenamente inteligible como troncos y piedras, son tenidos por invenciones poéticas y toda relación a ellos se presenta

30. J.G. FICHTE, *Apellation an das Publikum*, Werke III, 151-198.

31. Citado por H. KNITTERMEYER, Artículo: *Atheismustreit*, en RGG 31, 678.

32. J.G. FICHTE, *Die Bestimmung des Menschen*, Werke III, 261-415.

como un juego sin sustancia, o como dependencia del objeto y superstición» (I, 226). En este sentido, esa fe que ha esquivado la aporía de la ilustración cobijándose en la interioridad, tiene un notable porcentaje de responsabilidad en la llegada del ateísmo. Tanto la fe como la razón quedaron así a merced del entendimiento ilustrado; para mal de la fe, que ha quedado despojada de su contenido o alienada en un más allá; y para mal de la razón filosófica, que con ello se ha rebajado hasta el plano de la reflexión o del razonamiento y ha tenido que renunciar al conocimiento del absoluto. Incluso la filosofía de Fichte y precisamente ella, no supera un «deber ser», pues la subjetividad segura de sí misma no quiere renunciar a su pretendido carácter de absoluta y a causa de ello no puede llegar al conocimiento del absoluto por medio de la razón. Ahora bien, si la infinitud así se opone a la finitud, «tan finita es la una como la otra» (I, 232). Por consiguiente, todas las mencionadas filosofías de la nueva época permanecen «dentro de este común principio fundamental: el carácter absoluto de la finitud y la consecuente contraposición absoluta entre finito e infinito, entre realidad e idealidad, entre lo sensible y lo suprasensible; e igualmente se deriva y de ahí el carácter trascendente de lo verdaderamente real y absoluto» (I, 230). Esto es, por tanto, lo que se oculta tras ese sentimiento fundamental de la muerte de Dios en la nueva época; un sentimiento que ya había lamentado Pascal como la pérdida de Dios dentro y fuera del hombre.

2. Hegel entendió el ateísmo moderno en su sentido *postateísta*: Para Hegel no hay retorno posible al período anterior a la ilustración. Desde que la justificación a través del concepto se ha convertido en una necesidad, se ha terminado la antigua y cándida inmediatez de la fe. El entendimiento tiene un derecho a la reflexión crítica, con tal no pretenda para sí un carácter absoluto. Hegel no rechaza de plano, ni mucho menos, la filosofía de la subjetividad. Al contrario, precisamente la filosofía de Fichte supera toda la filosofía anterior, en el sentido de que en aquella se presupone y se lleva a cabo la unidad de pensamiento y de ser contra toda separación entre sujeto y objeto, si bien sólo en el terreno de lo subjetivo. Pero aunque de esa forma sólo se consiga una unificación meramente subjetiva de lo finito y lo infinito «la filosofía de la infinitud»

de Fichte «está más cerca de la filosofía del absoluto que la de la finitud» (I, 345).

Y esta «filosofía del absoluto» es la que interesa a Hegel. Si la subjetividad doblada sobre sí misma, que se ha creado la oposición de una infinitud vacía, no quiere caer en el nihilismo, en el «abismo de la nada en que se anega todo ser» (I, 345), tiene que llegar a una unidad de lo finito y lo infinito que no sea únicamente subjetiva, sino también real, a una unidad en el absoluto. Esta unidad en el absoluto no puede conseguirse por la composición de lo finito con lo infinito, sino mediante la supresión y conservación de lo finito en lo infinito: «Si el absoluto estuviera *compuesto* de finito e infinito, la abstracción de lo finito sería desde luego una pérdida; pero lo finito y lo infinito son una misma cosa en la idea y, por tanto, en ésta desaparece lo finito en cuanto tal, o sea, en cuanto esto pretendía tener realidad y verdad en y por sí; solamente se ha producido la negación de lo que en la finitud era negación y con ello se ha puesto la afirmación» (I, 234).

Ahora bien, esto quiere decir que el dolor infinito por la pérdida o muerte de Dios ha quedado reabsorbido en el mismo Dios: «como momento de la idea suprema» (I, 346). Lo que en ocasiones había sido entendido como prescripción moral, «la inmolación del ser empírico» (I, 346), ha de entenderse en su acepción verdaderamente filosófica, como enajenación del absoluto mismo. Ésta es su «libertad absoluta» y a la vez «el dolor absoluto». Dios se enajena dándose al mundo. A través de esa inteligencia filosófica del absoluto en medio de la unidad entre lo infinito y lo finito, la filosofía «restablecerá...» no sólo «el viernes santo» como acontecimiento de la historia, sino también el verdaderamente «especulativo» (como eterno poder histórico) «en la realidad y dureza de su privación de Dios» (I, 346). En un aforismo de Jena que hasta hace poco era desconocido, Hegel usa la fórmula lapidaria: «... Dios se inmola, se entrega a la aniquilación; Dios mismo ha muerto; la suprema desesperación del absoluto abandono de Dios»³³. En la cima de la filosofía especulativa, el fundamental sentimiento ateo de la nueva época debe ser entendido, por consiguiente, como una

33. Citado por F. NICOLIN, *Unbekannte Aphorismen Hegels*, 16.

interpretación del viernes santo. El viernes santo histórico del abandono de Jesús por parte de Dios ha de entenderse en la cima de la especulación, donde se encuentran la fe y la razón, como el viernes santo del absoluto mismo y, por ello, como el viernes santo del abandono de todo ser por parte de Dios. Ante la universalidad de este viernes santo histórico, ante la «dureza» de esta universal «privación de Dios» «tiene que desaparecer todo el superficial regocijo tanto de la filosofía dogmática como de la religión natural» (I, 346). Sólo la interpretación cristológica permite ver «toda la seriedad» y la «razón más honda» del ateísmo.

Pero no todo se acaba aquí. Hegel no predica un «evangelio del ateísmo cristiano», sino más bien, podría decirse, una «supresión cristiana del ateísmo», no predica «un ateísta creer en Dios», sino «una fe post-ateísta en Dios». Precisamente porque se trata de la muerte de Dios, del viernes santo se sigue la resurrección. Precisamente porque se trata del viernes santo de Dios mismo, el dolor infinito ha de ser entendido «como momento y sólo como momento de la idea suprema» (I, 346). Por tratarse del absoluto mismo, él «puede y tiene que resucitar» del abismo de la nada, superándose en cierto modo a sí mismo, como «la suprema totalidad en toda su seriedad y desde su más profundo fundamento, abarcándolo a la vez todo y con la más gozosa libertad de su forma» (I, 346). Así queda superada y transformada la privación atea de Dios que sufre el mundo: desde el abandono de Dios que experimenta Jesús, o que experimenta Dios mismo.

Aquí aparece por primera vez con radical claridad el problema fundamental que desde siempre ha constituido un aspecto específicamente teológico de la clásica problemática cristológica, y que de ahora en adelante va a exigir de nosotros una constante y tensa atención, a saber: supuesto que Dios de tal manera se enajene de sí mismo aquí abajo, en la historia y en la humanidad, supuesto que realmente pueda hablarse de una encarnación, de una muerte y resurrección de Dios, ¿cómo hemos de entender a este Dios? Con tales presupuestos, ¿qué significan para Dios el dolor, la muerte y, más en general — aunque aquí todavía no se hable expresamente de ello — el devenir en el mundo? Ésta va a ser la pregunta de Hegel por el Dios vivo.

El texto sobre la muerte de Dios que acabamos de analizar — un tema que Hegel ya no perderá de vista en el futuro — hace comprensible el que haya sido Hegel quien, juntamente con Nietzsche, ha inspirado a aquellos *teólogos de la muerte de Dios*³⁴ que, como casos aislados, han aparecido durante el último quinquenio en América y en Alemania. Según Thomas J.J. Altizer, es Hegel «el único pensador que hizo del movimiento “kenótico” de la encarnación el núcleo y el fundamento de todo su pensamiento»³⁵. Y D. Sölle reconoce que «en la búsqueda de modelos y puntos de apoyo para tal teología... es sobre todo Hegel el que reclama nuestra atención»³⁶. Dadas las intenciones de este trabajo sobre la cristología de Hegel, naturalmente no podemos menos de saludar el que esa escritora reclame «la revisión de la relación con el idealismo alemán» y «un nuevo estudio de Hegel y sus herederos»: «Las dificultades de una teología sistemática protestante son ahora más grandes que nunca; ellas provienen de su actitud desconfiada y unilateral frente a la filosofía, como si no existiera otra que la de Heidegger. Buena parte de culpa en estas dificultades habrá que atribuirle a la seducción que durante décadas ha ejercido Kierkegaard; pues en su nombre fue rechazado todo lo que el idealismo alemán (entre Hegel y Fichte) había empezado a formular como respuesta a la “muerte de Dios”»³⁷.

La teología de la muerte de Dios está ya superada por Hegel si ésta — lo mismo que él —, con gran sinceridad, auténtico compromiso y decidida solidaridad con sus contemporáneos seculares:

1, toma muy en serio al mundo secular que se entiende a sí mismo «en forma ateísta». Lo cual significa que Dios ya no tiene ningún papel en la experiencia moderna de la realidad y hemos de vivir *etsi Deus non daretur*;

34. Como pertenecientes a la «teología de la muerte de Dios», hemos de mencionar (a pesar de las diferencias entre ellos) a: G. VAHANIAN, *The Death of God*; P. VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel*; W. HAMILTON, *The New Essence of Christianity*; THOMAS J.J. ALTIZER, *The Gospel of Christian Atheism*; idem, junto con Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*; D. SÖLLE, *Stellvertretung: Atheistisch an Gott glauben*; idem, *Towards a New Christianity* (dentro de esta obra, un apartado sobre Hegel de J.N. Findlay).

Sobre la discusión en América, cf. J. BISHOP, *Los teólogos de la muerte de Dios*, Herder, Barcelona 1969, así como los dos volúmenes de miscelánea: *The Meaning of The Death of God* (publicado por D. Murchland) y *Radical Theology Phase Two* (publicado por C.W. Christian y G.R. Wittig).

Sobre la discusión en Alemania cf. J. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, 105-155 (muy interesante sobre todo con relación a Hegel); G. HASENHÜTTL, *Die Wandlung des Gottesbildes*; H. FRIES, *Theologische Überlegungen zum Phänomen des Atheismus*; idem, juntamente con R. STÄHLIN, *Gott ist tot?*; H. MÜHLEN, *Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Anfang einer neuen Gotteserfahrung*; H. THIELICKE, *Der evangelische Glaube* 1, 305-565; M. SECKLER, *Kommt der christliche Glaube ohne Gott aus?* Importantes son también las aportaciones del campo comunista debidas a R. GARAUDY, sobre *Dios está muerto* y a V. GARDAVSKÝ, sobre *Dios no está del todo muerto*. W. KERN presenta un agudo análisis de la relación *Atheismus-Christentum-emanzipierte Gesellschaft*, con la más reciente bibliografía.

35. TH.J.J. ALTIZER, *The Gospel of Christian Atheism*, 24.

36. D. SÖLLE, *Atheistisch an Gott glauben*, 54.

37. Ibid. 70s.

2, si intenta interpretar cristológicamente este ateísmo moderno que parte de la muerte de Dios;

3, si en virtud de la afirmación — voluntaria o involuntaria — de la muerte de Dios, lleva a un diálogo viviente sobre un Dios vivo y si, tras el idealismo alemán y la teología dialéctica, da lugar a una «tercera concentración sobre el problema de Dios»³⁸, llamando la atención en torno a la problemática contenida en la idea de un Dios supramundano y sobrenatural, y preguntando a la vez por la actualidad de Dios en nuestro mundo.

Por tanto, partiendo de Hegel, habría que preguntarse si Helmut Thielicke no simplifica demasiado el problema y, como consecuencia, no es justo en su crítica a Hegel³⁹ cuando, en su extensa y en general constructiva disputa con la teología de la muerte de Dios (*Situación y tarea de la teología en la época de la pretendida muerte de Dios*)⁴⁰, entiende la expresión «muerte de Dios» en un sentido meramente simbólico, formulando el siguiente dilema: «Pues la frase en que se habla de la “muerte de Dios” no puede tomarse en serio, por lo menos en su sentido literal, ya que contiene una contradicción lógica. En efecto, o bien el Dios que ha sido víctima de la muerte nunca fue Dios, de modo que el hablar de su muerte sólo significa: el final de una ilusión; que él ha muerto en nuestro horizonte mental; la extinción de una determinada experiencia de Dios: la desaparición de una certeza que hasta ahora se había tenido, o la evaporación y revisión de una imagen de Dios anteriormente aceptada. Pero en ese caso la víctima de la muerte no ha sido Dios sino una forma determinada de nuestra fe o de nuestra representación de Dios. “O bien Dios está muerto, y entonces no muere”, pues en este caso no ha existido nunca, y Feuerbach tiene razón con su crítica: “Lo que puede morir es únicamente la fe en Dios”; y esto sólo si Dios no existe, pues, si él existe, volverá una y otra vez a imponer su reconocimiento y a despertar nueva fe»⁴¹.

Este dilema abstrae de la pregunta que hemos de hacer precisamente desde la perspectiva cristiana: ¿Qué significa la encarnación divina para Dios mismo? ¿Cómo hay que entender la vida, el dolor y la muerte de Dios en una perspectiva cristológica? Este planteamiento de ningún modo significa que la teología de la muerte de Dios en el sentido moderno quede legitimada de antemano. Más bien partiendo precisamente de Hegel se imponen algunas delimitaciones críticas de verdadera importancia:

1. Ninguna clase de ateísmo puede apoyarse en Hegel; ni el de Marx y Feuerbach (si no se tergiversan las auténticas intenciones de Hegel), ni el «cristiano», supuesto que éste se dé. Decimos esto especialmente contra Altizer. Cuando Altizer, a diferencia de Vahanian, protesta contra la «muerte» de Dios dentro del inmanentismo de la civilización y de la religión modernas,

apoyándose no simple y *exclusivamente* en la revelación bíblica, y por otra parte, a diferencia de Hamilton y van Buren, ve en la muerte de Dios un acontecimiento objetivo de importancia cósmica acaecido en la muerte de Jesús; sin duda en ello está influenciado sobre todo por el primer testigo contra él, que es Hegel⁴². Pero, prescindiendo de otras contradicciones contenidas en esta — mística o mitológicamente entendida — muerte de Dios en el año 30, hemos de llamar aquí la atención sobre una contradicción fundamental a Hegel, al cual no necesita de pruebas después de todo lo expuesto. Altizer toma una postura contraria a la de Hegel cuando afirma que la muerte de Dios en Cristo es definitiva (*a final and irrevocable event, which cannot be reversed*)⁴³, y piensa que puede hacer desaparecer a Dios al introducirlo en la absoluta inmanencia del mundo temporal. Dejando a un lado todos los argumentos en contra de esto, tal actitud significa una falsa y extrañamente frívola manera de entender la «negación de la negación» de Hegel⁴⁴. Ahí se concede un valor absoluto al momento negativo sin seriedad en la fundamentación, y con ignorancia crasa pasa desapercibido lo que Hegel dice sobre la resurrección de la totalidad en la más alegre libertad. Hegel habría colocado a Altizer entre los filósofos de la reflexión, que se caracterizan por «atribuir un carácter absoluto a las dimensiones particulares de la totalidad» (I, 344).

Vista desde Hegel, la muerte de Dios no puede ser entendida de otra forma que como una transición, como el punto abismal de la negación antitética, pues, en virtud de la negación de la negación, Dios no permanece en la muerte, sino que se encuentra a sí mismo y se confirma radicalmente en su propio ser como Dios vivo. J. Moltmann tiene razón cuando dice: «El nihilismo romántico de la “muerte de Dios”, lo mismo que el ateísmo científico de tipo metodológico (*etsi Deus non daretur*), es un momento del proceso que ha sido desgajado de la dialéctica y que deja de ser entendido en su movimiento procesal»⁴⁵. E igualmente, Thielicke dice con acierto: «Cuando Hegel alude a esta sensación de eclipse, a esta “absoluta perdición” como situación de los nuevos tiempos, no lo hace en la misma manera que los actuales teólogos de la muerte de Dios. Con ello no expresa un adiós definitivo a la transcendencia y una caída definitiva del hombre moderno en una inmanencia que se entiende autárquicamente. Él interpreta el terror del *Dieu-perdu* más bien como un momento en Dios, e igualmente interpreta la fobia de la correspondiente vivencia como un momento dentro del proceso de la conciencia finita ... — Nada más ajeno a Hegel que la consecuencia sacada por Nietzsche, el cual concede un carácter absoluto a lo que en Hegel es solamente relativo, a lo que en él es un puro momento. No puede en absoluto hablarse de una proclamación de la autarquía de lo inmanente al

38. S. DAECHE, *Welcher Gott ist tot?*, 127.

39. H. THIELICKE, *Der evangelische Glaube* I, 372-379.

40. *Ibid.* I, 305-365.

41. *Ibid.* I, 312.

42. TH.J.J. ALTIZER, *The Gospel of Christian Atheism*, especialmente 62-69.

43. *Ibid.* 109.

44. *Ibid.* 102.

45. J. MOLTMAN, *Theologie der Hoffnung*, 155.

hombre después de la muerte de Dios. Todo lo contrario, la inmanencia humana es sólo el aspecto finito que Dios se opone a sí mismo para ser y seguir siendo él mismo por la negación de la negación, "deviniendo" a través de ella»⁴⁶. Esta concepción recibe una inesperada confirmación por parte del marxista R. Garaudy: «Certes, il n'est pas possible de considérer Hegel lui-même comme un athée: c'est dans le langage et les catégories de la théologie qu'il conçoit la réalité de l'homme et l'idéalisme objectif de son système qui le conduit, en dépit des exigences profondes de sa méthode, à placer toujours l'esprit non seulement au terme, mais au principe du développement de la totalité, est la transposition des thèmes fondamentaux de la pensée religieuse»⁴⁷. Y por fin, E. Biser, en su trabajo sobre el Dios declarado muerto por Nietzsche⁴⁸, hace ver que ni siquiera en autores como éste pueden encontrarse sin más *loca probantia* para la teología de la muerte de Dios, pues cada una de sus expresiones requiere en cada caso una interpretación histórico-crítica.

2. Hegel invita al *esfuerzo del concepto* y a *tomar a Dios en serio*. D. Sölle ciertamente no reduce la realidad, como hace Altizer, a inmanencia absoluta y puro más acá. Sabe, con Hegel, que tiene que haber mediación entre transcendencia e inmanencia, entre muerte y resurrección⁴⁹: «Esa teología tendrá que habérselas con el mundo ateo, en el que Dios ha buscado su propia mediación»⁵⁰. Según ella, hay que tener en cuenta lo siguiente: «El que Dios aparezca en lo relativo, el que pase a través de la mediación de la conciencia, significa, en primer lugar, únicamente que él entra en «relación», que él nos afecta a nosotros, los condicionados. Sería miope suponer que el Dios entendido a base de la mediación queda por ello despojado de su ser personal. Al contrario, lo que es existencia personal no se pone en absoluto de manifiesto en el ser en y para sí de Dios o del hombre»⁵¹.

Desde la perspectiva hageliana hay que plantear dos exigencias:

a) Hegel invita al trabajo y al esfuerzo del concepto. Es sorprendente observar con qué despreocupación y superficialidad se manejan a veces por parte de la teología de la muerte de Dios los conceptos «Dios», «muerte» y «ateísmo», que son precisamente los centrales, sin esforzarse por un riguroso análisis de nociones y un claro sentido de los vocablos, sin reflexionar sobre los presupuestos y las consecuencias. *A posteriori* han comprobado Altizer y Hamilton diez significaciones distintas de la expresión «muerte de Dios», entre las cuales ellos habían elegido la número 9. Lo mismo podría llegar a constatar respecto de los conceptos «muerte» y «ateísmo». Creer en Dios «de manera ateísta» sólo es posible cuando, a diferencia de la acepción usual, se interpola en el término el sentido de «anti-teísta» y así se produce gran

sensación como «teólogo ateísta». Al grado de sensación publicitaria que produce esa sorpresa, la cual no suele durar mucho tiempo (*In America even God dies rapidly*, se ha oído decir), corresponde el grado de oscurecimiento de la problemática. En efecto, los creyentes acaban por no tomar en serio el problema auténtico y urgente de estos teólogos, y los no creyentes, que desearían que su auténtico ateísmo no fuera mixtificado, sino tomado en serio, más que verse alentados a creer en Dios se sienten confirmados en su propio y genuino ateísmo. Otra cuestión distinta es la de si ciertos teólogos obran bien cuando, por una parte, desfiguran la idea de Dios desarrollada en la teología tradicional, según parece porque la desconocen, y, por otra parte, se sitúan en la cercanía y en el campo de atracción de corrientes no cristianas del tiempo, con lo cual dan la impresión de advenedizos y poco espontáneos a los ilustrados.

b) Hegel invita a tomar en serio a Dios. Él toma muy en serio al ateísmo, pero más todavía a Dios. ¡Lejos de Hegel todo coquetear con el ateísmo, y lejos también de él todo hablar de Dios con frivolidad (método especialmente indecoroso tratándose de teólogos). Ciertas personas que se llaman «ateos» cristianos podrían aprender tanto de Hegel como de los auténticos ateos, por ejemplo de Nietzsche, no sólo el tomar más en serio el ateísmo, sino también el *colosal respeto* a Dios, del que únicamente los espíritus pequeños hablan con mezquindad, bien sea para negarlo o bien para afirmarlo.

Por ello resulta oportuna la pregunta que formula H. Zahrnt con relación a lo humano compartido por lo divino como lugar de Dios en el mundo, en lo que tanto insisten D. Sölle y otros en contradicción con la Biblia y la realidad (lástima que tanto la divinidad como la humanidad no se tomen ahí más en serio): «Nuestra decisiva pregunta crítica a la teología de la muerte de Dios consiste en averiguar si, a la vista del ateísmo implícito de nuestro tiempo, ella no estará intentando salvar la fe del hombre en Dios... a costa del mismo Dios. Todo depende de cómo se entienda la expresión «muerte de Dios». Si la «muerte de Dios» no ha de ser una expresión del lenguaje figurado, si no ha de ser sólo una experiencia humana susceptible de corrección, sino que refleja una realidad histórica definitiva, y, por tanto, si Dios está realmente muerto; entonces no hay hombre que pueda devolverle la vida por perfecto que sea el substitutivo buscado. Pero en ese caso Dios no ha vivido nunca»⁵².

Esto es lo que crea y mantiene la tensión de la problemática para Hegel: en todos los problemas del hombre y del mundo se trata de *Dios mismo*. Según lo formula con elemental claridad en

46. H. THIELCKE, *Der evangelische Glaube* 1, 377.

47. R. GARAUDY, *Dieu est mort*, 428.

48. E. BISER, *Der Totgesagte Gott*; idem, «Gott ist tot» - Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins.

49. D. SÖLLE, *Atheistisch an Gott glauben*, 54-58.

50. Ibid. 67.

51. Ibid. 71s.

52. H. ZAHRT, *Es Geht um die Existenz Gottes*. H.W. SCHÜTTE hace una viva protesta contra el mal uso de la expresión de Hegel relativa a la «muerte de Dios» en *Tod Gottes und Fülle der Zeit*, especialmente 62-64; también aporta una aclaración S. DAECKE, *Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie*, 21-29.

el estudio sobre *El sentido común de los hombres* (o sea, la sana razón humana) (I, 149), Hegel aspira solamente a «lo que en el momento actual es el interés primero de la filosofía, a saber: volver a colocar a Dios absolutamente en cabeza, en la cima de la filosofía, como razón única de todo, como el único “principium essendi et cognoscendi”, después de que durante largo tiempo ha estado colocado *junto a* otras finitudes, o totalmente al final, como un postulado que resulta de una absoluta finitud...» Así se entiende fácilmente el que Hegel se exprese con compasiva ironía sobre la visión limitada de una filosofía de la reflexión, que reduce el problema de Dios a la problemática intrahumana de la interhumanidad, al ámbito de lo que una reflexión ingenua «llama hombre». Él no quiere tener parte «en lo que esa filosofía pueda traer como resultado, que será: no un conocimiento de Dios, sino un conocimiento de lo que es llamado hombre. Este hombre y la humanidad, o sea, una finitud fija e insuperable del entendimiento son el absoluto centro de gravedad de esa filosofía...» (I, 233).

Aquí se aprecia perfectamente la continuidad con los escritos de Francfort, la cual no se reduce a los términos y conceptos. Naturalmente que no queda excluida con ello la problemática del hombre y de la humanidad. Muy al contrario, ahora es cuando es abordable de verdad. El problema de lo que es llamado «hombre» sólo puede resolverse acertadamente desde el punto de vista del absoluto.

Pero debemos preguntar entre tanto: ¿También es ésa la solución para el hombre Jesús? El último pasaje del trabajo sobre *La fe y el saber*, de tan profunda significación, no puede ocultar el hecho de que el hombre Jesús de la época de Berna y de Francfort sigue permaneciendo en la penumbra. Donde no se nombra a Jesús es precisamente en aquellos lugares en que se habla de la encarnación y de la muerte de Dios. ¿O se refería a Jesús la frase sobre «la prescripción moral de una inmolación del ser empírico»? (I, 346). También en ese lugar Hegel se muestra oscuro. Y en el cuaderno de apuntes de Jena leemos una anotación que hace pensar: «En Suabia se dice de una cosa que ha ocurrido hace mucho tiempo: hace tanto tiempo, que pronto dejará de ser verdad. Así acontece con Cristo: hace tanto tiempo que murió por nuestros pecados, que ya casi no es verdad» (H 358).

No nos queda más remedio que dejar pendiente nuestro interrogante, lo mismo que lo deja Hegel al final de su trabajo sobre *La fe y el saber*, por las razones que sean. Ahora sigue en todo caso un período de silencio. Aparte del tratado *Sobre las maneras científicas de estudiar el derecho natural*, aparecido en el 1802, Hegel no publicó nada más hasta el 1807, año de gran importancia. Pero Hegel trabajó en este tiempo con la mayor intensidad.

4. AFÁN DE SISTEMA

Todo el pensamiento de Hegel empuja ahora hacia la última maduración y perfección en el *sistema*: «Pero como esta relación de lo limitado con lo absoluto es multiforme, como lo es lo limitado, la filosofía tiene que tender a poner en relación esa multiformidad en cuanto tal. Tiene que surgir la necesidad de producir una totalidad del saber, un sistema de la ciencia. Sólo así la multiplicidad de relaciones se liberará de la contingencia, recibiendo cada una su lugar en el contexto de la totalidad objetiva del saber y llegando a su perfección objetiva» (*Diferencia...*; I, 34). Ya en Francfort observamos en Hegel un pensar sistemático. Pero la voluntad consciente de desarrollar un sistema no llega a manifestarse hasta Jena, bajo el impulso de Schelling.

Las primeras elaboraciones de un sistema, imperfectas y sin embargo ya grandiosas, pertenecen a los años siguientes de Jena. Eran la materia de sus clases. Según el programa de asignaturas, al primer sistema conservado del año 1804 o del curso 1804-1805, habían precedido probablemente una o dos redacciones más. También estas anotaciones permanecieron escondidas durante más de un siglo (después de una primera publicación en el año 1915 por Ehrenberg-Link, fueron publicadas en el año 1923 en el volumen XVIII de la edición de Lasson, con el título de «Lógica de Jena, metafísica y filosofía de la naturaleza») ⁵³. El comienzo se ha per-

53. Los primeros editores, al igual que Lasson, las colocan en los años 1801-1802. A partir de las más recientes investigaciones de H. KIMMERLE, *Zur Chronologie*, 164ss, cf. 126ss, 144 (n. 72) puede demostrarse como fecha real el año 1805 o entre 1805 y 1806. Con ello

dido; también falta (claro que casualmente y no por intención) una elaboración de la filosofía orgánica de la naturaleza y de la filosofía del espíritu. Bajo formulaciones y configuraciones que a veces son nuevas (y recuerdan a Kant, a Fichte y a Schelling, pero también a Aristóteles), están aquí escondidos los viejos temas, en una enumeración y clasificación más general y sistemática⁵⁴.

La *Lógica* (xviii, 1-129) trata: las determinaciones aisladas en el plano abstracto e independientes en el plano concreto: cualidad, cantidad, cuanto; luego las relaciones del ser (substancia-accidente, causa-efecto, acción recíproca) y del pensar (concepto, juicio, conclusión); por fin, con el título de «Proportion», la definición, la división y el sistema del conocimiento. La *Metafísica* (xviii, 130-186) describe en primer lugar los tres principios fundamentales del conocimiento, el de identidad y contradicción, el del medio exclusivo y el de razón suficiente; luego, bajo el título de «Metafísica de la objetividad», trata del alma, del mundo y del ser supremo; finalmente, bajo el encabezamiento de «Metafísica de la subjetividad», estudia el yo teórico, el yo práctico y el espíritu absoluto. La *Filosofía de la naturaleza* (xviii, 187-359) abarca los temas: el sistema solar (concepto, fenómeno, realidad del movimiento), y el sistema terrestre (mecánica, química, física).

El sistema tiende a entender todo lo singular como momento de una evolución unitaria y dialéctica del todo, del «espíritu absoluto»: del espíritu absoluto como unidad entre sujeto y objeto, entre ser y pensar, entre lo real y lo ideal. Pero esta meta no está todavía alcanzada del todo. Cada una de las ciencias particulares se yuxtaponen como campos especulativos bastante aislados; y ni la dialéctica ni la identidad de lo real e ideal son llevadas siempre a la práctica. El análisis de Haering ha descubierto tres métodos de ordenación: mera división general, ordenación meramente dialéctica, articulación según el esquema de la dialéctica entre lo ideal y lo real, con sus distintos campos de aplicación⁵⁵.

Y sin embargo, no podemos menos de admirar este sistema como intento de conciliación de gran estilo. Aquí se lleva a cabo una lucha general: contra la división del ser, designada aquí como «ais-

queda reducido a un problema meramente aparente el que se había planteado sobre cómo era posible que Hegel, de un anterior esbozo autónomo, hubiera vuelto a la posición más cercana a Schelling en la filosofía de la naturaleza y del espíritu de 1803-1804.

54. TH. HAERING II, 12-21.

55. Ibid. II, 67-157.

lamiento», «abstracción», «átomo», «punto», como «fijo», «inmóvil», «cuantitativo», «indiferente», «inmediato»...; en defensa de la unidad viviente, expresada con los términos: «medio», «indiferencia», «solidez», «universalidad», «concepto», «contemplación», «figura», «idea», «totalidad», «infinitud», «absoluteidad»... Para referirse a la conciliación Hegel usa los nombres más diversos: «mover», «dar fluidez», «reflexión», «deducción», «construcción», «integración», «realización», «totalización», «formación», «justificación», «teodicea», «reconciliación». Todo debe ser visto en su conjunto: el espacio y el tiempo, la cantidad y la cualidad, la actividad y la pasividad, lo universal y lo particular, el conocimiento analítico y el sintético, la causa y el efecto, la substancia y el accidente, el ser y el no ser, lo finito y lo infinito; y por cierto no sólo bajo el signo de una positividad buena o de una totalidad orgánica concebida en forma más bien estática, como sucedía antes, sino bajo el signo de una dinámica transición de lo uno a lo otro. En resumen, se trata de la realización del espíritu absoluto que lo reconcilia todo. «El espíritu es el Absoluto; y su idea no está realizada absolutamente hasta que los momentos del espíritu se hacen ese mismo espíritu; pero llegado este estadio ya no se puede ir más allá» (xviii, 186).

Pero sería un error creer que la concentración de Hegel en el sistema filosófico y en los problemas esotéricos de la lógica, de la metafísica y de la filosofía de la naturaleza le alejaron de los problemas concretos de la sociedad. J. Ritter, en su influyente estudio sobre Hegel⁵⁶, donde interpreta a éste como el teórico de la sociedad civil y con ello de la conciencia moderna, ha logrado poner de manifiesto cómo él, a diferencia de las filosofías formulistas de la reflexión, se interesa constantemente por una hermenéutica del mundo histórico tal y como realmente es, y no solamente como debe ser. Y puesto que ya en Jena nuestro filósofo quería mostrar concretamente la realización fáctica del espíritu, él sigue ahora centrado en toda la realidad histórica y social. Precisamente su intención religiosa, tal y como él la había expresado en el escrito *Fe y saber*, no podía permitirle que por una retirada a la subjetividad piadosa la

56. J. RITTER, *Hegel und die französische Revolution*.

realidad mundana quedara abandonada al ateísmo objetivo. Desde la idea misma de la encarnación de Dios, el problema de la sociedad tuvo que plantearse también a la filosofía del espíritu. Mientras que en los escritos de la juventud estaba en primer plano la separación entre Estado e Iglesia, ahora adquiere una importancia primordial la relación entre Estado y sociedad.

Con razón recuerda G. Rohrmoser «que la negación de la realidad profana por parte de la subjetividad piadosa era lo que él consideraba como una negación de la salvación operada por Dios en la encarnación de Cristo, y ello le decidió a defender en la especulación la difamada realidad contra los reproches y la condenación venidos de parte de la reflexión devota e ilustrada. Pero la solución de este problema equivalía a dar una respuesta a la pregunta de cómo era posible que la totalidad moral y armónica de un pueblo coexistiera con una sociedad que se había emancipado de dicha totalidad. El problema de la relación entre Estado y sociedad se planteaba para Hegel junto con la pregunta por la identidad moral, la cual, según su manera de pensar, se realiza y está siempre presente en la totalidad de un pueblo histórico, y por la necesidad y el derecho de las diferencias, que, a causa del sistema objetivo de satisfacer las necesidades sensibles de la naturaleza, penetran en esa unidad como un cuerpo extraño y la perturban en sus más íntimos fundamentos»⁵⁷.

El tratado sobre la *Constitución de Alemania* (vii, 1-149), procedente del año 1802, con fragmentos del 1801, nos muestra en forma impresionante cómo el pensador que se había concentrado en el sistema científico no se limitaba a una teoría abstracta de la sociedad. En dicho escrito recorre audazmente todos los detalles financieros, jurídicos y militares de las instituciones del imperio alemán, analiza sutilmente tanto el pasado histórico como la triste realidad del presente y clama finalmente — contra la democracia — por el hombre fuerte que restaure un Estado único, interiormente renovado y capaz de subsistir. Hegel no había de perder en toda su vida este interés por la política práctica, como se pondrá de manifiesto en su informe sobre las negociaciones de los estamentos regionales de Württemberg en 1817 (vii, 155-280) y por último en el trabajo redactado en el mismo año de su muerte (1831) acerca de la reforma constitucional inglesa (vii, 281-323)⁵⁸.

Al intentar dar consumación a su sistema ontológico con una orientación hacia la ética, Hegel no sólo trabaja en la política práctica, sino también en la elaboración de un sistema práctico. Su fragmentario *Sistema de la moralidad* (vii, 413-499: el título es de Rosenkranz), data del invierno 1802/03 o de la

57. G. ROHRMOSER, *Subjektivität und Verdinglichung*, 86s. J. SPLETT, en su libro *Die Trinitätslehre Hegels*, 36-52 ha aludido a los nexos implícitos de los diversos ensayos sistemáticos de Hegel durante el tiempo de Jena con el tema de la Trinidad.

58. Sobre este tema, desde el punto de vista de la politología, cf. R.K. HOČEVAR, *Stände und Repräsentation beim jungen Hegel*.

primavera de 1803. Tomando de Schelling sus categorías centrales, Hegel, tiene la intención en ese trabajo de acoplar unitariamente en la moralidad del pueblo, como totalidad orgánica, los distintos fenómenos provenientes de las actitudes espirituales prácticas. Frente a la sociedad civil, que cae fuera de la totalidad orgánica del pueblo, Hegel quiere determinar el sentido de todo el obrar en sus distintas esferas, con el fin de «conocer en ello» la totalidad de la vida, «la idea de la moralidad absoluta» (vii, 415). Con frecuencia lo hace a base de procedimientos forzados, mediante la «subsumción» de la «intuición» bajo el «concepto», y del «concepto» bajo la «intuición». Según este esquema dialéctico de lo universal y lo singular trata Hegel, en primer lugar, y a veces en manera confusa, las diversas formas de moralidad natural: necesidad, disfrute, trabajo, instrumento, máquina, actitudes, formas de expresión verbal, propiedad, dinero, precio, intercambio, contrato, estados, matrimonio, familia, prole... La segunda parte se ocupa de lo que es contrario a la moralidad: «Lo negativo o la libertad o el delito» (crimen, venganza, justicia, honra y vida, dominio y esclavitud, guerra y paz). Y por fin, la parte tercera, que ha quedado incompleta, trata de la moralidad absoluta en su pura forma; pero en realidad sólo se estudia en ella la constitución del Estado (orden de los estamentos y gobierno estatal). Hasta qué punto en esta filosofía práctica a la postre se trata de la misma problemática fundamental que en la teórica, se pone de manifiesto en la descripción que Hegel hace de la «moralidad absoluta»: «Ella es lo divino, en forma absoluta, real existente y entitativa, sin envoltura alguna, ni siquiera en el sentido de que hubiera que sacarla todavía del ámbito de la aparición y de la visión empírica para elevarla al reino ideal de la divinidad; ella es inmediatamente contemplación absoluta» (vii, 465). Por tanto, también aquí el interés está centrado en la unificación del individuo con el espíritu eterno que se organiza a sí mismo.

El artículo *Sobre las distintas formas científicas de tratar el derecho natural*, del año 1802 (vii, 325-411), cuyo objeto es principalmente un problema particular (el derecho), pero que a la vez tiende también a la moralidad absoluta, se mueve en la misma línea que dicho «sistema». Apartándose ya de Schelling, Hegel critica las teorías «empíricas» del derecho natural de Hobbes y Rousseau, así como las «formales» de Kant y Fichte, partiendo del tradicional concepto teleológico de la naturaleza. El determina el puesto del derecho natural en la filosofía práctica y su relación con las ciencias jurídicas para integrar en el Estado las tendencias de la sociedad burguesa que disuelven el organismo estatal. La religión recibe aquí una nueva función social.

Hegel no era la persona más inclinada a aceptar fácilmente la reclusión en la dorada jaula de un sistema «cerrado». El sistema se rompe y cambia constantemente. Los materiales y la perspectiva, la terminología y la disposición experimentan una incesante modificación en el transcurso de estos años.

Lo que en la primera publicación Rosenkranz había llamado *Filosofía real I* no constituye una exposición por separado de la filosofía de la naturaleza y del espíritu, sino que se trata en ella de fragmentos de manuscritos relativos a las clases dadas en el semestre de invierno 1803-04 sobre *philosophiae speculativae systema*⁵⁹. Desde el principio faltan ya la lógica y la metafísica (Rosenkranz dice que ésta es la parte que menos se había cambiado; cf. II 344). Cuán poderoso seguía siendo el influjo de Schelling se echa de ver en la filosofía de la naturaleza que se nos ha transmitido, la cual en sus grandes rasgos coincide con el primer sistema del año 1804 o del 1804-1805 (xix, 1-191; resumen, 245 a 254); de nuevo aparece aquí una filosofía orgánica de la naturaleza sobre el organismo «vegetal» y «animal»; se ha perdido el comienzo del manuscrito, que trataba del éter, del espacio, del tiempo y de la mecánica celeste⁶⁰. Como novedad sigue una segunda parte, menos extensa, sobre la «filosofía del espíritu» (xix, 193-241). Aquí se interpretan los efectos de las fuerzas espirituales en el mundo, en las que el espíritu «vive y teje», pero de una forma nueva: partiendo de la conciencia. Se trata de la primera teoría de la conciencia en Hegel. La conciencia es la forma más elemental en que la vida del espíritu va expresándose, afirmándose y realizándose sucesivamente. Hegel describe fenomenológicamente las formas del espíritu como una serie de estadios sucesivos en el desarrollo de las modalidades de la conciencia. Así describe por su relación a la conciencia, no sólo las diversas potencias anímicas de la memoria y del lenguaje (sensación, contemplación, memoria, lenguaje, entendimiento), sino también — un tema central para Marx — la potencia del trabajo y del uso de instrumentos, y, finalmente, el conjunto de relaciones vitales dentro de la propiedad, del matrimonio y de la familia. El gran y único proceso del devenir de la conciencia lleva, por fin, al espíritu viviente del pueblo (esto nos recuerda el tiempo de Francfort), en el que están integradas todas las categorías anteriores. Con gusto seguiríamos oyendo hablar a Hegel en esta marcha hacia el espíritu ab-

59. Cf. el prólogo, p. v, de la reproducción hecha en el año 1967 de la *Jenenser Realphilosophie II*, que lleva ahora el título más acertado *Jenaeer Realphilosophie*.

60. Como introducción a la filosofía de la naturaleza de Hegel durante la época de Jena, cf. J. HOFFMEISTER, *Goethe und der deutsche Idealismus*, especialmente 12-82.

soluta. Pero el manuscrito se interrumpe cuando había empezado a ser interesante para nosotros.

Pero esta interrupción queda compensada por las clases de 1805-1806, publicadas primeramente por Hoffmeister con el título de *Filosofía real de Jena, II* (reimpresión en 1967).

Casi dos tercios de su contenido tratan de la filosofía de la naturaleza, que coincide esencialmente con los fragmentos de 1803, aunque la ordenación externa sea distinta (xx, 1-176). A la vez tenemos aquí la primera exposición completa de la *Filosofía del espíritu* (xx, 179-273). Hegel ha encontrado ahora su forma. El anterior «juicio infinito» está aquí sustituido, como ha puesto de manifiesto H. Schmitz⁶¹, por el triple estadio de deducción de la razón especulativa en su proceso de mediación consigo misma. Los conceptos de Schelling pasan a segundo plano. El acento recae ahora sobre el trabajo de la razón, más que en la anterior filosofía del espíritu, y también sobre el espíritu en cuanto conciencia de sí mismo, en cuanto revelación progresiva de su propia mismidad. En primer lugar Hegel considera las formas subjetivas del espíritu en cuanto inteligencia (su autorrealización como contemplación, lenguaje, memoria, entendimiento, inteligencia libre) y en cuanto voluntad (su propia generación como tendencia, pasión, trabajo, instrumento, ardid, amor, matrimonio, familia, posesión, lucha del reconocimiento). Pero la voluntad y la inteligencia tienen que ser vistas en su universalidad supraindividual, la cual hace su aparición en el reconocimiento recíproco, en el intercambio, en la propiedad, en el contrato, en la pena que se establece contra el crimen, en la ley coactiva; aquí opera el espíritu, según Hegel, como espíritu «real». Pero el mundo de las leyes existe concretamente en el espíritu del pueblo, el cual viene considerado en las diversas formas históricas de la comunidad política (maquiavelismo, democracia, Estado antiguo y Estado moderno); y los estamentos son considerados como expresión de la conciencia que la comunidad política tiene de sí misma (campesinos, ciudadanos, funcionarios, gobierno). De esta forma el espíritu se da a sí mismo su propia «constitución» en medio del proceso de hacerse consciente («Constitución» es el

61. H. SCHMITZ, *Hegel als Denker der Individualität*.

título dado por Hegel a la tercera parte de su *Filosofía del espíritu*).

Pero el espíritu sólo llega a su plenitud propiamente dicha, a la contemplación de su propia mismidad en el saber puro, en las formas del espíritu absoluto, en el arte, en la religión y en la filosofía. Estas tres formas están tratadas sólo brevemente al final, como una subdivisión de la «constitución» del espíritu en pueblo (xx, 263-273). En el arte el espíritu está de manera inmediata, en forma de contemplación, sin saberse aún claramente a sí mismo. El arte encuentra su plenitud en la *religión*, donde lo particular se convierte en universal: «Pero en la religión el espíritu se convierte en su propio objeto como absolutamente universal, o como esencia de toda naturaleza, de todo ente y de todo obrar, y eso bajo la *forma* de la mismidad inmediata» (xx, 266); en ella se produce la reconciliación. Sin embargo, en la religión la verdad de la reconciliación está solamente representada, asegurada, afirmada, creída. Pero es preciso que sea conocida, comprendida y sabida. De acuerdo con esto, Hegel puede llegar a una descripción precisa de la relación entre religión y filosofía, tal como él la había visto en Jena: «El contenido de la religión es ciertamente *verdadero*, pero esta *verdad* constituye una afirmación sin intelección. La *intelección* es la filosofía, la *ciencia* absoluta, con el mismo contenido que la religión, pero bajo la forma del concepto» (xx, 272).

A vista de pájaro, éstos son, pues, los primeros conatos sistemáticos de la época de Jena. Ya su mera arquitectura externa hace un efecto imponente. Pero quedará más impresionado todavía quien se tome tiempo para penetrar en el edificio y contemplarlo desde dentro. Aun cuando hallemos trozos de andamiaje dispersos por el suelo, aun cuando la obra esté sin pulir, cosa propia de un edificio nuevo en el que se quiere seguir construyendo, sorprende la genial capacidad configurativa en el gran conjunto y la ejecución exactamente pensada de los detalles. Contando con un acopio ingente de experiencias espirituales y consideraciones aisladas, todas y cada una de las partes vienen a ensamblarse dentro del gran plan y, con un universalismo concreto, se crea un verdadero microcosmos.

Pero nuestra tarea no consiste en la visión de conjunto, puesto que dentro de este vasto complejo vamos buscando una figura total-

mente determinada. En los anteproyectos arquitectónicos de Jena no hallábamos al Jesús de la época de Francfort. Su nombre no aparecía ni en el escrito sobre la *Diferencia...*, ni en los trabajos complementarios (si se prescinde de una alusión sin importancia). Incluso en los distintos bosquejos de sistema se le buscará inútilmente. Jesús mismo no aparece con su nombre y su realidad corporal, pero se ha dejado para él un lugar libre en el sistema.

5. EL «CURRICULUM VITAE» DE DIOS

Entre los muchos cientos de páginas de que constan los primeros escritos de Jena, al final hay tres páginas que muestran cómo, a pesar de todo el silencio en Jena, el Jesús de la época de Francfort no ha sido olvidado. En el corto párrafo sobre la religión, donde Hegel explica cómo el espíritu se convierte en su propio objeto en cuanto absolutamente universal y bajo la forma de la mismidad inmediata, vuelve a tratarse más concretamente aquel tema que sólo breve y vagamente había quedado insinuado al final del escrito sobre *La fe y el saber*: el tema de la encarnación de Dios, que es precisamente el contenido de la religión absoluta. «Frente a esta *religión absoluta*, que es “la profundidad *salida a la luz del día*”, todas las demás religiones son imperfectas» (xx, 266s). «La religión absoluta consiste en este saber *que Dios constituye la profundidad del espíritu consciente de sí mismo*. Por esto, él es la mismidad de todos. Es la esencia, el puro pensar; *pero, despojado de esta abstracción, él es un yo real*. Es un hombre que tiene existencia normal en el espacio y el tiempo. Y todos los individuos son este individuo. La naturaleza divina se identifica con la humana... Por tanto, en ella (en la religión absoluta) el espíritu está reconciliado con su mundo» (xx, 266s).

Es significativo para la tendencia fundamental de Hegel, la cual sigue siendo política y religiosa, que el tema de la encarnación de Dios sea tratado dentro de un contexto social: la reconciliación del espíritu con el mundo lleva a su perfección la superación y elevación del individuo dentro de la comunidad del pueblo; pero la re-

ligión todavía no realiza esa reconciliación plenamente en el presente, sino que la relega a un más allá de este mundo. ¿Cuál es, por consiguiente, el «pensamiento», el «interior», la «idea de la religión absoluta»? «El hecho de que la mismidad, lo real, es pensamiento; el hecho de que la esencia y la realidad son lo mismo. Esto se ha producido de tal manera que Dios, la esencia absoluta del más allá, se ha hecho hombre, se ha hecho este ente real; pero también de tal manera que ese ente real se ha suprimido y superado a sí mismo, se ha convertido en una realidad pasada, y así Dios, como realidad suprimida y transformada, o sea, como realidad universal, existe ahora como espíritu del pueblo, sólo como espíritu inmediato de la comunidad. *Que Dios es el Espíritu, constituye el contenido de esta religión y el objeto de esta conciencia*» (xx, 268).

Estas expresiones cristológicas, cortas pero densas, se hallan en un amplio contexto, el cual explica con toda brevedad por qué Hegel, al exponer la filosofía real en el verano de 1806, a la dialéctica inmanente del Absoluto la llamó *curriculum vitae* de Dios (según Rosenkranz, H 348s). Pero no debemos anticiparnos a las propias publicaciones de Hegel, en las que él nos dirá estos pensamientos tal como él quiso expresarlos. Este esquema de lecciones presentado con palabras sueltas y frases incompletas (el editor Hoffmeister tuvo frecuentemente que añadir palabras para poder hacer legibles tales jirones de pensamientos; nosotros no las hemos señalado como tales por facilitar la lectura del texto), este esbozo cuyas articulaciones se cortan y se cruzan, nos sugiere la idea — permítasenos expresarla aquí — de que quizá seamos irreverentes con el autor de tales diseños si sometemos a la discusión pública absolutamente todo lo que él escribió para su uso privado. En todo caso, aquí se requiere una mayor reserva con relación a la mente del autor que al tratar de los manuscritos de Berna y de Francfort, en parte elaborados ya hasta el detalle. Por eso aquí más que interpretar vamos a informar. De todos modos, quizá sea interesante para el lector el que él observe por sí mismo hasta qué punto esta primera descripción del *curriculum vitae* de Dios, importante como puente para entender lo que seguirá, queda luego confirmada, corregida, matizada e interpretada por el mismo Hegel en sus escritos destinados a ser editados.

En el margen se halla, en primer lugar, la siguiente nota fundamental: «a) verdadera religión, en cuanto el ser absoluto es el espíritu; b) religión *revelada* sin misterio, pues Dios es la mismidad, Dios es hombre» (xx, 268). A esto sigue, «como ser de la pura conciencia», una teoría *in nucleo* de la Trinidad: «El Ser eterno, el Hijo y el Espíritu son los tres la misma esencia; no se ha puesto la distinción, la indiferencia del ser inmediato» (xx, 268).

De nuevo al margen, continúa: «Filosofía de la naturaleza que entra en sí misma, que se hace mala» (xx, 268). Y en el cuerpo del texto leemos: «Dios, el ser de la pura conciencia, se convierte para él mismo en «otro» que es el mundo; pero eso que *está ahí* es concepto, *ser en sí*, lo malo; y la naturaleza, lo inmediato, tiene que ser representado como malo; cada una de las dos partes debe llegar a ver la maldad de su naturaleza, lo cual significa que la naturaleza pasa a convertirse en concepto; lo malo, el «ser *para sí*» se vuelve contra el ser *en sí*, e igualmente la esencia que es *en sí* se enfrenta con lo que es para sí; o sea, *Dios aparece* en la naturaleza *como real*» (xx, 268s).

«En la inmolación del hombre divino» se pone de manifiesto «que esta contradicción es nula»; lo cual tiene lugar en tres estadios:

1. «La inmolación de la divinidad, es decir, de la esencia abstracta y transcendente, se ha producido ya por cuanto ella se ha hecho real» (xx, 269). Sobre esto leemos al margen: «Enajenación o formación de la esencia abstracta significa que lo divino (la esencia *abstracta*) *se sacrifica*. No es el hombre el que muere, sino lo *divino*, que precisamente así se hace hombre» (xx, 268).

2. Se produce «la supresión de la realidad» del hombre divino y «el devenir de su universalidad, del espíritu universal», bajo la modalidad determinada de «espíritu de la comunidad»: «Mismidad *inmediata*, naturaleza *reconciliada*, imaginación de lo divino en todo lo natural: pueblo con santos, historias de santos, apariciones, por doquier *presencia inmediata*, nueva tierra, se extingue el sol natural, *dolor* de la religión, el puro sentimiento de enajenación; pero esto es una representación para la conciencia» (xx, 269).

Para terminar, pero abriendo más que cerrando, siguen expresiones muy condensadas sobre la «unión sintética del Estado y de la Iglesia» (xx, 269), importantes para establecer una comparación

con las exposiciones anteriores sobre el cristianismo como religión del pueblo. *Por una parte* persiste la crítica a una Iglesia que se atribuye un carácter absoluto: «El fanatismo de la Iglesia, el querer introducir en la tierra lo eterno, el reino de los cielos, es decir, el oponerse a la realidad del Estado, como queriendo conservar el fuego dentro del agua. La realidad del reino de los cielos es el Estado, es la reconciliación en el pensamiento, o es la esencia de ambos juntos a través de la Iglesia. Si están sin reconciliar, tanto el Estado como la Iglesia son imperfectos» (xx, 270). *Por otra parte*, ahora en contraposición a la postura anterior, se echa de ver una clara afirmación de la Iglesia para la religión viva del pueblo: «La Iglesia es el espíritu que se sabe a sí mismo como universal, es la absoluta seguridad interna del Estado. Lo particular tiene valor como particular. Todo lo exterior es en sí inseguro e inestable. En la religión tiene el Estado su garantía perfecta. Lo que el hombre hace por religión, lo hace por pensamiento propio, que quizá incluye una visión racional. El pensamiento universal, que no lo abandona en la múltiple variedad de lo singular, lo llena: esto es el deber, o a eso tengo yo que entregarme; el *es* tiene su justificación en el ser absoluto; su moralidad está basada en el ser absoluto, pero en cuanto está en *mi saber*, que todavía se contrapone al ser absoluto. Dios está en todos los sitios, es puro pensar cuando el hombre está secretamente consigo mismo, Dios es precisamente su soledad, su pensar en él» (xx, 270s). Pero ahí se pone a la vez de manifiesto que la religión no es lo último: «Este conocimiento es ya la filosofía, la ciencia absoluta, con el mismo contenido que el de la religión, pero bajo la forma del concepto» (xx, 272). Y ahora, con una esclarecedora repetición, Hegel reproduce el mismo esquema de la religión en el terreno de la filosofía pura (xx, 272): a) «Filosofía especulativa: ser absoluto, que deviene otro (*relación*) para sí mismo, vida y conocimiento; y saber consciente, espíritu, saber del espíritu sobre sí mismo»; b) «Filosofía de la naturaleza: expresión de la idea en las formas del ser inmediato. Ella es el entrar en sí, lo malo, el devenir del espíritu, del concepto existente como concepto»; c) «Pero esta pura inteligencia es igualmente lo opuesto, lo universal, y por cierto en cuanto se inmola y así se hace real y realidad universal, que es el pueblo, la naturaleza producida, la esencia recon-

ciliada, en el que cada cual toma su “ser para sí” mediante la propia enajenación e inmolación (xx, 272).

La reconciliación que se desenvuelve en la esfera filosófica culmina en la *historia del mundo*; con esto hace acto de presencia un concepto que será de gran importancia para todo el futuro y que va más allá que el espíritu del pueblo: «En ella queda suprimido el hecho de que la naturaleza sea sólo “en sí” y el espíritu sea una esencia. El espíritu se convierte en el saber de la misma. El hombre no se ha adueñado de la naturaleza hasta que se ha hecho dueño de sí mismo. Ella es el devenir *espíritu en sí*. Que este en sí está ahí debe saberlo el espíritu conociéndose a sí mismo» (xx, 273).

Estudios de Rosenkranz y de Haym nos transmiten pensamientos análogos de la época de Jena, publicados por Hoffmeister como «Continuación del Sistema de la moralidad» (H 314-325; especialmente 319-321). Pero estos estudios no tienen «en modo alguno el valor de fuentes» si se exceptúa los pocos pasajes que citamos entre comillas.

La especulación de Hegel sobre el triángulo divino, que Rosenkranz nos ha transmitido, procede probablemente de los primeros años de Jena. Quizás se trate de un trozo final que resume un texto más largo sobre «el santo triángulo de los triángulos» (H 304), el cual está sometido, por lo demás, a las más diversas interpretaciones⁶². Mientras el primer triángulo se refiere «solamente a la divinidad en contemplación y el conocimiento de sí misma, parece que en el segundo se habla de la oposición en el pecado original y de la encarnación del Hijo; y en el tercero de la «vuelta de todo a Dios mismo».

Como quiera que existe la posibilidad de las más diversas interpretaciones, y en la última parte de la fenomenología tiene lugar en todo caso una explicación de la problemática, vamos a reproducir aquí únicamente el texto literal del segundo triángulo: «En el *segundo* se ha dejado de lado la contemplación de Dios. Dios se ha puesto en relación con el mal, y el punto medio en que se encuentran es *el mal* de la mezcla de ambos. Pero este triángulo se convierte en un cuadrilátero al flotar sobre él la divinidad pura. Mas su desgracia no le permite que este triángulo quede así, sino que debe cambiarse en su contrario, el Hijo tiene que pasar a través de la tierra y superar el mal; y cuando como triunfador pasa a ocupar uno de los lados, ha de ver en el otro lado del autoconocimiento de Dios otra nueva línea que se halla en la unidad divina, es decir, ha de despertar el espíritu de Dios. Con lo cual el punto medio se hace un punto hermoso, libre y divino, se hace el *universo de Dios*. Este segundo triángulo hallándose en el estadio de la separación, es en consecuencia un doble triángulo; o sus dos lados son cada uno un triángulo, el uno

62. Véase sobre esto J. SPLETT, *Die Trinitätslehre Hegels*, 27-30.

lo contrario del otro, y el centro en este movimiento de la historia es la fuerza de la unidad absoluta que todo lo opera, que flota sobre el primer triángulo, lo asume y lo transforma en uno nuevo. Pero lo visible son los triángulos; el centro es la fuerza invisible, el poder que obra en el interior» (IH 305). Aquellos aforismos de Jena en que Hegel hace referencia expresa a Jakob Böhme (N.º 45; H 363s) o lo cita *in extenso* (N.º 48; H 364-366), demuestran que las fuentes de tales especulaciones no debieron ser únicamente los escritos bíblicos. Por otra parte, frente a una interpretación ahistórica y puramente filosófica de la *Fenomenología* J. Schwarz, en su trabajo acerca de la preparación de esta obra de Hegel, ha llamado acertadamente la atención sobre la gran importancia que en los esbozos sistemáticos de Jena reviste la figura de Cristo, como el yo singular que a la vez es yo universal (cf. xx, 266), para la elaboración de la *Fenomenología del espíritu*. Y aunque no se acepte su alternativa como tal, también ha de tomarse en consideración desde otro ángulo distinto lo que este autor dice en la siguiente frase: «El cambio que en este tiempo experimenta la metafísica de Hegel y que prepara la *Fenomenología del espíritu* no tiene su origen en la problemática de la razón filosófica que va buscando el conocimiento absoluto de sí misma, si bien la nueva experiencia que ahora hace Hegel está, por decirlo así, fomentada por la problemática de la razón y repercute retroactivamente sobre el conocimiento que la razón tiene de sí misma. El cambio empieza más bien con un nuevo conocimiento del carácter metafísico de la individualidad humana, que Hegel adquiere en la *contemplación espiritual de Cristo*»⁶³.

Así se completa el *curriculum vitae* de Dios en la historia del mundo. Quizá entre tanto el lector ya haya comprendido mejor que al principio el sentido de esa expresión, que cien años antes había sido traducida al alemán por *Lebenslauf*. El término significa el curso descriptible de una vida. Jean Paul lo usó pocos años antes — no sin oposición — para traducir el vocablo francés *carrière*, que tiene una acepción más espiritual. Esto supuesto, ¿tiene Dios su *curriculum vitae* bajo ambas acepciones? Una respuesta afirmativa tendría enormes consecuencias para la concepción de Dios.

¿Recorre Dios su vida además de tener vida y de ser la vida? No olvidemos que estamos refiriéndonos a una época en la que se hablaba de la vida con un tono totalmente nuevo. No sólo podemos citar a este respecto al Hegel de Francfort, sino también y sobre todo a Goethe, que dio expresión al «nuevo sentimiento vital» mediante nuevas palabras y uniones de vocablos. Él fue el primero

en usar las expresiones: sabiduría y prudencia de la vida; círculo y ámbito de la vida; fin, provecho y don de la vida; expresión y plenitud de la vida; así como estas otras más dinámicas, que contienen la idea de proceso: movimiento, interés y afán de la vida; curso y vuelo de la vida; felicidad y trama de la vida; destino y exuberancia de la vida; delicia y embriaguez de la vida.

En pocas palabras: ¿Acaso Dios no sólo tiene y es vida, sino que pasa a través de un acontecer vital y de una historia de su vida? La pregunta podría formularse también de esta otra manera: ¿En qué manera Dios es viviente? No vamos a detenernos ahora — aunque más adelante volveremos sobre el tema — en mostrar cómo la filosofía antigua, bajo el poderoso influjo de Parménides, negó en gran parte que Dios tenga vida por la razón de que la vida incluye movimiento (vida = automoción) y por ende cambio, o sea, imperfección. Tampoco vamos a estudiar con detención cómo después la teología cristiana atribuyó vida y vitalidad a Dios, sobre todo en cuanto creador y rector del mundo, y cómo afirmó que en el mundo mismo se da un devenir viviente y teológico, en el sentido de una historia conjunta que camina en una única dirección. Con todo, esta teología cristiana conservó hasta la edad media la antigua contraposición platónica entre la perfección de lo divino en cuanto inmóvil (no sólo ingénito e imperecedero) y la imperfección de lo mundano, en cuanto mutable y sometido al devenir. Fue Eckhart — y esto le llamó la atención a Hegel desde muy pronto — quien introdujo aquí un cambio fundamental, al entender al Dios viviente como el ser que deviene sin llegar a ser lo que antes no era, como una vida con poder, plenitud y amor, sin búsqueda de objetivos. De Eckhart parten las líneas que llevan hasta los místicos de los siglos siguientes: hasta Nicolás de Cusa, que logra una nueva concepción científica del movimiento y ve a Dios como el que actúa vitalmente en la quietud, como la *coincidentia oppositorum*; hasta Giordano Bruno, que siente en todos los procesos del mundo el pulso de una vida divina universal; hasta Jakob Böhme, para quien Dios es un proceso eterno de autogeneración; hasta Leibniz, que recibe no solamente los impulsos provenientes del Cusano, Descartes y Malebranche, sino también los de la filosofía alemana de la naturaleza (Paracelso y otros), tributaria de Eckhart y Susón,

63. J. SCHWARZ, *Die Vorbereitung der Phänomenologie des Geistes in Hegels Jenenser Systementwürfen*.

pero, sin apropiarse, desde luego, lo que tiene de abstrusa, y evitando el panteísmo, hace que cada sustancia, cada mónada sea su propio principio de movimiento y de vida en un estado de mutación. Ya hemos visto antes cómo, bajo la influencia de la mística y de las ciencias naturales, se produjo el paso del Dios supramundano de la ilustración a una inmanencia intramundana de Dios, de la divinidad; a este respecto hemos mencionado los nombres de Kant, de Lessing y de Goethe. De Spinoza se tomaron pensamientos con relación a la unidad del Uno y del Todo, pero se desechó decididamente el tipo de concepción estática de Parménides, con su ser substancial inmóvil, que permitía edificar un sistema en forma geométrica.

También habría que enumerar la teología *ex idea vitae* de Oetinger, que anticipó muchas cosas, así como la concepción de la naturaleza y de la historia de Herder y Hamann, con sus ideas sobre la evolución y el progreso. Todos estos influjos vinieron a juntarse luego en el idealismo alemán; primero en Fichte y, más tarde, en Schelling y Hegel. Éste, por su parte, había vuelto a relacionar más tarde esa filosofía del devenir y de la vida con los impugnados pensamientos de Heráclito sobre el Dios viviente. El concepto de «vida» había sido para Hegel su idea fundamental. Y aunque en Jena lo substituyera ampliamente por el concepto de «espíritu», éste último era entendido por él claramente como espíritu viviente. Así resultó posible que en la *Filosofía real* describiera el «curso de la vida de Dios» como un proceso de exteriorización de sí mismo en la realidad mundana y como un volver sobre sí mismo del espíritu a través de esa realidad del mundo. Y lo que en general caracteriza la vida se había hecho también característico de este espíritu viviente del mundo: diferenciación, expansión en el tiempo, vinculación a la forma, relación complementaria con la muerte.

Con esto la riqueza inconmensurable del mundo quedaba incorporada al concepto de Dios, haciendo posible una nueva conciencia de la divinidad y del mundo. Lo cual, sin duda, implicaba una gran revalorización del mundo y de los hombres. ¿Pero significaba también un enriquecimiento para Dios? En todo caso se escondía ahí un peligro, el peligro de disolución del concepto de Dios. ¿Dónde estaban los límites? La disputa sobre el panteísmo,

primero, y sobre todo la del ateísmo, más tarde, habían dado la señal de alarma; y el humillado Fichte habría sido el último en no percibirla. Los límites con que en 1800 había tropezado, p. ej., Schelling en su *Sistema del idealismo transcendental*, al querer defender el concepto de un Dios viviente en un *Sistema de la providencia, es decir, de la religión*, fueron reconocidos ciertamente también por Fichte y por Hegel. A juicio de Schelling no es admisible, por el ala de la derecha, un *fatalismo panteísta*, según el cual se debe admitir que «todas las operaciones libres y, por tanto, también la historia, están claramente predeterminadas», pues ello daría lugar a «una predeterminación totalmente ciega» por parte de un «destino». Y tampoco es admisible, por el ala de la izquierda, el *ateísmo irreligioso*, según el cual «no existe ley ni necesidad alguna en los diversos comportamientos y acciones», con lo que quedaría implantado «un sistema absolutamente exento de toda ley». Frente a estos dos extremos él afirma el «absoluto», que es el «fundamento común de la armonía entre la libertad y los seres inteligentes»⁶⁴.

Pero se abría una gran cantidad de posibilidades para opinar sobre la forma de determinar más concretamente la relación de este absoluto con el mundo y sobre todo con la libertad humana; y sobre ello pronto se entabló el debate entre Fichte, Schelling y Hegel. Mas a pesar de todas las diferencias, como consecuencia de esa evolución a partir de la ilustración, sobre el 1800 se había impuesto un *consensus* entre los espíritus rectores, el cual ya no fue abandonado posteriormente, aunque algunos sólo en la actualidad comienzan a ver sus implicaciones radicales⁶⁵.

1. De acuerdo estaban Fichte, Schelling y Hegel, a despecho de sus posturas divergentes en materia de filosofía de la naturaleza (explicación «mecanicista» de la naturaleza, etc.), por lo menos en cuanto al principio fundamental de una *explicación científica del mundo*, al atribuir las condiciones meteorológicas y las victorias

64. F.W.J. SCHELLING, *Werke* II, 601.

65. Cf. sobre esto los libros de H. ZAHNNT, que están excelentemente informados, la obra colectiva *Gespräch über Gott* (sobre todo el ensayo *Die Sache mit Gott* y el artículo resumen *Es geht um die Existenz Gottes*) al que en lo sucesivo vamos a referirnos de manera especial. Ya antes había producido gran impacto en muchos el conocido libro de J.A.T. ROBINSON, *Sincero para con Dios*, Ariel, Barcelona 1967.

en las guerras, las enfermedades y curaciones, la felicidad y la desgracia de hombres, grupos y pueblos, no a la intervención directa de Dios, sino a causas naturales. Este alejamiento de Dios frente al mundo constituía una oportunidad, ya que con ello quedaba más claro lo que el Dios viviente *no* es, el hecho de que no se le puede sin más identificar con los fenómenos de la naturaleza y de la historia. Pero ¿se aprovechó esa oportunidad? El que se desplazara a Dios del puesto de las causas segundas, ¿fue valorado como la posible condición para un encuentro más personal y más íntimo con Dios?, o, más bien, una vez que la ilustración había despojado la naturaleza de todo carácter divino, ¿se volvió a divinizarla?

2. De acuerdo estaban también los idealistas alemanes, no obstante la diversa valoración del yo, de la subjetividad y de la conciencia, en una nueva forma de *entender la autoridad*, en el sentido de no admitir verdad alguna que, ignorando la instancia de la razón, se apoyase exclusivamente en la Biblia, en la tradición o en la Iglesia; era preciso que todo pasase por el tamiz del análisis crítico. El hecho de que la fe en Dios hubiera dejado de ser una posición meramente autoritaria, una cuestión confesional o tradicional y, con ello, una concepción indiscutible del mundo y de las cosas, constituía una oportunidad; efectivamente, el hombre, según corresponde plenamente a su dignidad y a la honra de Dios, era incitado de esa manera a una nueva apropiación personal de la fe de los padres. Pero ¿se aprovechó la oportunidad? El espacio que quedaba libre para la autonomía humana, ¿fue aprovechado para que los hombres ya no se entregaran a Dios como siervos despojados de voluntad propia que afirman una verdad contra la propia razón, sino que se le confiaran familiarmente como mayores de edad?; o, por el contrario, después de la desmitización ilustradora de la autoridad, ¿se cayó en las garras de otros poderes míticos?

3. A pesar de la diversidad en el punto de partida (más teórico o práctico, más individual o social), todos compartían concordemente la *crítica a la ideología*, tal como esa crítica había prendido también en Alemania por obra de Rousseau y de la revolución francesa, se quería desenmascarar el abuso social de la religión por el Estado y la Iglesia, y denunciar los intereses de personas y grupos que se servían del buen Dios para fundamentar la legitimidad «por la

gracia de Dios» de todos los grandes y pequeños señores, haciéndolos defensores y garantes de un orden establecido ampliamente injusto. También esta separación entre Dios y el poder político y social traía una oportunidad: la de que el hombre pudiera presentarse ante su Dios con la cabeza levantada, lo mismo que se presentaba ante sus señores del mundo sin tener que inclinarse, la de ser aliado y no súbdito. Ahora bien, ¿se aprovechó esta oportunidad? ¿Fue entendido este ocaso de los dioses, fruto de la ilustración, en el sentido de que Dios ya no era realmente una proyección egoísta de las indigencias humanas, o fue ahora cuando más se intentó inscribir ideológicamente a Dios en alguna de las especies del proceso cósmico?

4. Fichte, Schelling y Hegel estaban de acuerdo en *desplazar la conciencia del más allá a lo inmanente*, siguiendo el proceso general de secularización que se había impuesto desde la ilustración. En virtud de ese proceso el hombre fue conociendo y llevando a la práctica cada vez más la autonomía de los órdenes terrestres (ciencia, economía, política, estado, sociedad, derecho y cultura). Pero precisamente ese adiós al consuelo del más allá y la intensa concentración en lo de acá llevaba también aneja una oportunidad: la de que la vida ganase en densidad lo que quizás había perdido en profundidad. Pero ¿se aprovechó la oportunidad? ¿Se advirtió hasta qué punto se metía Dios ahora más que nunca en las entrañas *de la vida misma* y exigía al hombre en medio de lo profano, o, más bien, la secularización se convirtió en un secularismo ideológico, perdiendo de vista a Dios como el que en todo momento nos afecta incondicionalmente en esta vida, como el trascendente e inmanente a la vez?

Sin duda estas preguntas no pueden contestarse de un plumazo; y hasta ahora no han recibido una respuesta clara. En todo caso, Fichte, Schelling y Hegel, a pesar de todo lo que tenían de común, a partir de Jena bifurcan sus caminos emprendiendo direcciones muy distintas. Por lo que a Hegel se refiere, personalmente pensó que la mejor forma de superar las dificultades entre ateísmo y panteísmo era tomar completamente en serio la vida y la naturaleza viviente de Dios, viendo a éste en su *transcurrir vital*. En efecto, no toma como eje al yo absoluto o la absoluta indiferencia, sino al espíritu absoluto, es decir, al Dios que recorre una *historia* y se revela en ella, haciéndose el que es.

V

CRISTOLOGÍA ESPECULATIVA

«La vida de Dios y el conocimiento divino podrían expresarse como un juego del amor consigo mismo; pero esta idea degenera en simple frase edificante y se hace sosa cuando le falta la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo» (II, 20).

1. POR LA CONCIENCIA AL ESPÍRITU

Aquellos papeles que en octubre de 1806 llevó Hegel en el bolsillo de su gabán durante toda una semana eran unas hojas de crucial significación para los destinos de la filosofía alemana. Eran la última parte de la *Fenomenología del espíritu*¹. Habían sido escritas con una prisa desacostumbrada durante una noche inquieta

1. *Fenomenología*: Nosotros usaremos la nueva edición de la *Fenomenología* de J. HOFFMEISTER, equivalente a la 5.ª del texto de Lasson de 1907, cuya cuarta edición (primera de Hoffmeister) fue publicada en 1937.

Todas las grandes introducciones a Hegel que están orientadas históricamente (de nuevo son importantes a este respecto las de K. ROSENKRANZ y R. HAYM), aluden detalladamente a la *Fenomenología* (cf. la bibliografía citada al final de nuestra introducción y la relativa a la juventud de Hegel bajo 1, 1; allí especialmente, TH. HAERING). A título de comentario podrán prestar una ayuda importante las disertaciones de J.C. BRUIJN y W. DRESCHER, así como el comentario de C. NINK, donde se tratan pasajes fundamentales. Los dos comentarios modernos más importantes se deben a autores franceses: la interpretación existencialista-marxista de A. Kojève, discípulo de Jaspers, que sigue la línea de A. Koyré, tiene por objeto, como ya lo hace notar I. Fetscher en el subtítulo de la traducción alemana por él publicada de trozos selectos, una «actualización de su pensamiento» (de Hegel). Se trata de un trabajo intenso y brillante, pero tendencioso y parcial; en él la *Fenomenología* es interpretada partiendo de que el hombre se hace hombre en la historia, la cual está esencialmente determinada por la lucha social entre señor y siervo; mediante una absoluteización del segundo momento se deja de lado el absoluto de Hegel, para dar paso a una interpretación atea, apriorísticamente construida. A esta actualización de Hegel hecha por Kojève, que ha sido duramente criticada no solamente partiendo de Hegel sino incluso desde el propio Marx, a pesar de la virtud que tuvo de producir una reanimación, habrá que preferir el comentario a la *Fenomenología* hecho por el traductor francés de la *Fenomenología*, J. HYPOLITE, que goza del reconocimiento general (véase, como comparación de los dos intérpretes, G. FES-SARD, que, en su interesante interpretación dialéctica del libro de *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola, hace alusión en diversas ocasiones a la *Fenomenología*, especialmente p. 164-177).

También es importante el comentario a la introducción hecho por M. HEIDEGGER (sobre el concepto de experiencia). Acerca de la *Fenomenología* interpretada como filosofía de la historia, cf. R.K. MAURER. Sobre el problema del lenguaje y de la expresión en Hegel cf. H. LAUENER, J. SIMON, M. ZÜFLE y TH. BODAMMER.

Son importantes para la problemática religiosa J. MÖLLER y B. WELTE en lo relativo al problema filosófico-religioso en general; J. WAHL en el tema de la conciencia desgraciada;

por un autor atormentado, acuciado no sólo por los acontecimientos del momento, sino también por un editor en exceso impaciente (xxvii, 112-124). Al día siguiente Napoleón presenta batalla, rápido como el rayo según era su costumbre, ante las puertas de Jena y había ganado. Luego contempló Hegel cómo «el emperador, esta alma del mundo..., montado en su caballo salía a pasar revista a la ciudad; en realidad es una maravillosa sensación ver un individuo así, el cual, concentrado sobre un punto, sentado en la silla de un caballo, tiende la mano y se apodera del mundo» (xxvii, 120). También Hegel fue víctima de saqueo; llevaba consigo aquellos papeles y sólo al cabo de unos días pudo enviarlos al editor de Bamberg (xxvii, 122-124).

Una vez que Schelling se hubo trasladado a Würzburg y había terminado la actividad literaria en el *Kritischer Journal*, Hegel tenía ocasión más propicia para dedicarse a profundizar y elaborar hasta el final el mundo de sus pensamientos. Fruto de este trabajo fue la *Fenomenología del espíritu*, quizá la obra más genial de Hegel y también la más oscura; una obra de pionero en la que ya está metido todo. Con una persistencia de taladro Hegel había llegado a resumir en ella todo lo que hasta ahora había dado de sí su evolución, proporcionando a ésta, en un primer gran ensayo, una expresión rica, apretada y cargada de energía, aunque también no exenta de dobles sentidos; una obra, colmada hasta los bordes, en estado de fermentación, que en algunos puntos se sale de madre, sobre todo al final, y a la vez mantenida en jaque con disciplinada pasión; es decir, en conjunto, una obra de juventud que rebosa y que a la vez lleva en sí muchos rasgos de la edad madura. «Con

tenso expectación aguardo que por fin salga tu obra. ¡Qué va a salir de ahí, si *tu* madurez todavía se toma tiempo para hacer madurar sus frutos!». Así escribía Schelling poco antes de que la obra estuviera en prensa (xxvii, 134), sin poder imaginarse siquiera aquella maligna crítica que Hegel le había dedicado en la introducción a la *Fenomenología*, lo que había de conducir a un rápido enfriamiento de las relaciones de amistad (xxvii, 193s, 477).

¡La *Fenomenología*, una obra profunda, con perfección lingüística e intelectual, a pesar del cambio de perspectiva interior y la falta de uniformidad en la ejecución! La mayoría de los hegelianos sistemáticos no podían sacar gran cosa de esta obra, a causa de la ausencia de metas claras y sobre todo por su confusa relación con la *Lógica*, la *Enciclopedia* y la *Filosofía de la historia*. Tanto mayor ha sido en cambio la fascinación ejercida sobre pensadores vitales: D.F. Strauss, lo mismo que Feuerbach y Marx, Dilthey y Jaspers, Heidegger y Bloch. Con serena pasión, en la *Fenomenología* se anuncia el fascinante paisaje de toda una realidad llena de espíritu. Por fin ha encontrado Hegel su estilo verbal. Podrá uno burlarse de la pesadez y el obtuso talante de los períodos secundarios, aquellos que van hacia la frase central; pero el carácter contradictorio de las frases incidentales permiten entrever el sudoroso batallar del pensador en torno a la estructura contradictoria de la verdadera vida. En todo caso, lo prolijo es *también* aquí expresión de continua paciencia en corregirse a sí mismo dentro de la tarea de entender la realidad viviente; es expresión de aquel «esfuerzo del concepto» que el mismo Hegel había pedido y practicado. Y quien no temiendo el juego de voces equívocas se atreva a caminar sobre las aristas del duro lenguaje, se verá recompensado con la dorada fruta de preciosos vocablos. P. ej., cuando se llegue a entender aquellos conceptos especulativos que en su discutible doble sentido están diciendo a la vez cosas distintas e idénticas (*aufheben* suprimir y conservar transformando; “er-innern” = recordar y penetrar más íntimamente; *ur-teilen* = juzgar y dividir; *zugrundegehen* = entrar en el fondo de la cosa y perecer). El lenguaje de Hegel reúne en sí «la indigencia de la frase y el arte de la palabra»².

J.A. OOSTERBAAN en lo relativo a la teoría teológica del conocimiento; P. HENRICI en su comparación de la *Fenomenología* con *L'action* de Blondel; G. ROHRMOSER para la relación entre la problemática religiosa y la socio-histórica. Es muy exacto, una vez más, en su interpretación de la doctrina trinitaria, J. SPLETT. R. OSCULATI intenta hacer un parangón de la *Fenomenología* con la doctrina católica sobre la gracia. Por lo que se refiere a la historia de la interpretación y sus ya conocidas dificultades filológico-históricas, aparte de la ponencia de Th. Haering en el congreso de Hegel, celebrado en Roma el año 1933, sobre la historia del nacimiento de la *Fenomenología*, son importantes las convincentes exposiciones hechas por O. PÖGGLER (cf. también F. NICOLIN). Instructivas a este respecto son también las ponencias tenidas en la asamblea sobre Hegel en Royaumont, el año 1964, que estaban todas consagradas a la interpretación de la *Fenomenología* (= *Hegel-Studien*, Suplemento 3, publicado por H.-G. Gadamer con colaboraciones de J. HYPPOLITE, J. WAHL, O. PÖGGLER, H.F. FULDA, R. WIEHL, H.-G. GADAMER, J. GAUVIN y A. KAAH).

2. H. GLOCKNER I, 38s.

Tras la crítica de Schopenhauer, de Nietzsche y de otros, que ha venido marcando la tónica durante largo tiempo, Th. W. Adorno y Bloch se han constituido en abogados defensores del lenguaje de Hegel. En su certero análisis del estilo de Hegel, *Adorno* se ocupa también de los equívocos y emprende la defensa de nuestro filósofo en los términos siguientes: «La objeción más corriente contra una supuesta obscuridad de Hegel se apoya en las expresiones equívocas. Incluso en la *Historia* de Überweg vuelve a repetirse la objeción... En los casos en que tal objeción a Hegel esté formalmente justificada se trata la mayoría de las veces de un ajuste de contenido, al objeto de explicar que dos momentos diferenciados son a un tiempo lo mismo y lo distinto... O también puede ocurrir que los equívocos sean intencionados; se trata entonces de un artificio filosófico por el que la dialéctica del pensamiento quiere realizarse en lo verbal, a veces con cierta violencia; con lo cual Hegel se anticipa a Heidegger en su tendencia a independizar el lenguaje frente a lo significado, aunque con menos insistencia y en forma más inocente que éste... Tales figuras del lenguaje no deben ser tomadas literalmente, sino irónicamente, como una picardía. Sin inmutarse, Hegel acusa al lenguaje de su pretensión de tener sentido en sí mismo. En esos pasajes la función del lenguaje no es apologética, sino crítica. Desacredita al juicio finito que, en su carácter particular y objetivo, y sintiéndose incapaz de superar esa limitación, presume de poseer la verdad absoluta. La expresión equívoca quiere demostrar con medios lógicos la inadecuación de la lógica estática para expresar la realidad que incluye en sí misma la mediación y se constituye en el devenir. El retorcerse de la lógica contra sí misma es la sal dialéctica de ese género de expresiones equívocas»³.

E. Bloch, que es un maestro del idioma alemán, se atreve casi a pronunciar un elogio sobre el estilo de Hegel, arrojando las iras de críticos y burlones: «Muchas de sus expresiones son como ánforas que se hallan rebosantes de vino fuerte y ardiente, pero no tienen o apenas tienen asidero. También son frecuentes las trasgresiones contra la gramática académica, y no sólo es el puritano de la lengua quien a veces se lleva las manos a la cabeza. Pero la difundida acusación de que los filósofos alemanes, si se exceptúan Nietzsche y Schopenhauer, escriben mal, es absurda cuando se lanza contra Kant y mucho más si se lanza contra Hegel. Una buena parte de la atención se ha desgastado aferrándose a esta acusación; es una forma de quitarse de encima los grandes pensadores. Por dura y descuidada que resulte la expresión en Hegel, la cual a veces abunda en arriesgados barbarismos franceses y sobre todo latinos («de la disertación del Sr. Hotho que va a aparecer próximamente = *ex dissertatione proxime apparitura*), es ilícito hacer pasar H por B, incluso dentro de lo lingüístico, en los grandes pensadores. El estilo de Kant es de una embriagadora exactitud; el lector nota su valor cuando se acerca a él no en postura filosófica, sino en actitud poética; lo mismo ocurre con Kleist,

cuya prosa está formada en la de Kant. Cuando el lector ha logrado captar la caprichosa terminología, el lenguaje de Hegel muestra la musicalidad del habla de un Lutero, dotado de la más súbita plasticidad, de la plasticidad con que el rayo ilumina, precisa y resume con una descarga todo el paisaje cuando cae de un cielo cubierto de nubes. Si el habla de Hegel rompe la gramática usual es únicamente porque tiene que decir cosas inauditas, para las que la gramática de su tiempo no ofrece suficientes resortes... Hay sangre y medula en el lenguaje de Hegel, es éste un cuerpo que lleva la herencia del sur de Alemania; y la nudosa esencia florece en el detalle minúsculo, unas veces como gótico jardín encantado y otras como figura cósmica. Es preciso que el lector de estos libros entienda todo eso. Hegel excava mientras va removiendo y aclarando; piensa largamente en su ánimo, muy al contrario de lo que la opinión corriente ha creído acerca de él. El buen lector se sentirá tan a gusto en el alemán de Hegel, por lo que a su ruda belleza se refiere, como en una vieja ciudad con retorcidos callejones y un claro centro de convergencia. Y si después de algunos esfuerzos no ha conseguido aclarar todas las frases, piense cómo también hay piedras preciosas que no son transparentes. Esto significa que lo oscuro expresado con exactitud como oscuro, es muy distinto de lo claro formulado con obscuridad; lo primero es como un Greco o el fulgor de una tormenta; lo segundo es una chapuza. Lo primero es precisión adecuada de lo que debe y puede expresarse, es una maravilla perfecta y objetiva, como se da frecuentemente en Hegel; lo segundo constituye un estilo diletante y ampuloso»⁴.

El lenguaje perfecto es expresión del *pensamiento* perfecto, un pensamiento sustentado por un enorme afán cognoscitivo, por una atrevida voluntad de explicar; y así esta obra conduce mucho más lejos de su intención original. Hegel no se para nunca, como les ocurre a ciertos cultivadores de la hermenéutica, a mitad de camino, en los prolegómenos metodológicos o en las observaciones formales previas. Nunca se contenta con dejarnos dentro del problema, sino que siempre nos conduce a través de él. Siempre va «al grano»; pero no como un sabiondo ilustrador que pretende hacer comprensibles al entendido todas y cada una de las cosas. Aquí a nadie se le facilita, que digamos, el entendimiento; la *Fenomenología* es una de las obras más difíciles e incómodas de la filosofía. El mismo Hegel confesó la dificultad de entenderla (xxvii, 200);

4. E. BLOCH, *Subjekt-Objekt*. De entre los nuevos trabajos sobre la concepción del lenguaje en Hegel (H. Lauener, J. Simon, Th. Bodammer), M. ZÜFLE, con el título de «Prosa del mundo», ha tratado el lenguaje mismo de Hegel en unos análisis lingüísticos de gran profundidad.

3. TH. W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, 127, 132s.

también la confusión del ambiente tuvo en ello su parte de culpa. De esto volveremos a hablar más adelante. El pensamiento que aquí se expone puede llevar al lector a la desesperación, pero en su descargo hemos de recordar cómo la obra quiere y debe producir ese efecto. Ya en la introducción dice Hegel: El camino que el entendimiento del hombre tiene que emprender aquí ha «de ser considerado como el camino de la *duda*, o, dicho con propiedad, como el camino de la desesperación» (II, 67). La intelección del camino hegeliano dependerá de que seamos capaces de instalarnos dentro de su pensamiento contemplativo, sin ahogarnos en él; de que acertemos a oír, a ver, a experimentar y filosofar, tal como Hegel oyó, vio, experimentó y filosofó; de que seamos capaces de apropiarnos, por así decirlo, la óptica hegeliana, sin perder nuestros propios ojos. La *Fenomenología* puede ayudarnos en ello de modo especial; Hegel no solamente ha recapacitado aquí de manera fáctica sobre su acto mental, sino que también lo ha descrito directa e indirectamente. Pues, al menos de acuerdo con el plan original, la *Fenomenología* en principio debía tener un carácter completamente introductorio, propedéutico y pedagógico. El hombre individual debía ser conducido desde el punto de vista de la sana — pero frecuentemente enferma — razón humana a la perspectiva estrictamente científica; de la inmediata impresión sensitiva, a través de todas las configuraciones de la conciencia, al espíritu que se conoce a sí mismo: «La ciencia, por su parte, exige de la conciencia de sí mismo que se haya elevado hasta este éter, para poder vivir y vivir de hecho en él. Y viceversa, el individuo tiene el derecho de exigir que la ciencia le proporcione al menos la escalera para subir hasta ese punto de vista, que se los muestre en él mismo» (II, 25; las últimas palabras de la cita proceden de la reelaboración de Hegel en el año 1831).

Si consideramos en primer lugar la *Fenomenología del espíritu* en su forma definitiva como la ciencia de la *aparición del espíritu en sus distintas formas*, vemos que ella describe pacientemente, etapa por etapa, cómo la conciencia natural llega a la conciencia absoluta, o cómo ésta se hace consciente del saber absoluto; es «el camino del alma, la cual va recorriendo la serie de sus configuraciones como estaciones que le han sido marcadas de antemano por su propia naturaleza, de manera que se clarifique para llegar a ser

espíritu, y alcance a través de la vivencia completa de sí misma al conocimiento de aquello que ella es en sí» (II, 67). Pero este «camino del alma» no ha de ser entendido únicamente en sentido psicológico o pedagógico, sino también filosófico e histórico. *Este* camino de formación de la conciencia individual es a la vez el camino de las apariciones del espíritu absoluto mismo en sus distintas formas, según el mismo Hegel va poniendo de manifiesto a lo largo del desarrollo de la marcha de sus propios pensamientos que le van empujando hacia adelante. Por eso no se trata aquí puramente de una «filosofía fundamental», que en cuanto preámbulo introductorio, no tuviese nada que ver con la filosofía propiamente dicha, sino que la *Fenomenología*, dentro de la falta de un principio o puntos de partida en el sistema circular hegeliano, desde sus comienzos está presuponiendo ya el final. El análisis del conocimiento humano se produce partiendo del saber absoluto del filósofo. El transfondo definitivo de esta *Fenomenología del espíritu* es el siguiente: el absoluto y el conocimiento no están separados, sino que se hallan en unidad secreta. Y el camino experimental que se recorre en la *Fenomenología* significa que la conciencia humana va conociéndose como presencia del absoluto y éste se hace consciente de sí mismo en la conciencia humana. «Ese devenir de toda *ciencia* o del *saber* es lo que la *Fenomenología del espíritu* expone» (II, 26). Aquí la tarea del filósofo no es deducir la verdad, sino describirla, después de haberla «contemplado» tal como ella se muestra en su propia historia, tal y como él la siente desde la plenitud mental de su conciencia teórica y práctica, ética, jurídica, religiosa y filosófica. La conciencia es conocida en el mundo y éste en la conciencia. Se trata ahí de una historia necesaria de la experiencia, la cual, siguiendo la línea de Kant, Fichte y Descartes, parte en todo momento y con toda lógica del sujeto, que según Descartes, es la única certeza fundamental. Se trata de una experiencia del mundo por la penetración en la propia conciencia, por la entrada del espíritu en su propio interior, como Martín Heidegger ha explicado desde su punto de vista en su trabajo sobre el concepto de experiencia en Hegel⁵. El partir, por tanto, del sujeto individual no significa precisamente

5. M. HEIDEGGER, *Hegels Begriff der Erfahrung*.

un individualismo subjetivista. Una vez más es preciso que también en la *Fenomenología* se tenga presente la relación con la sociedad. El arranque desde la conciencia que aparentemente es particular e inmediata, únicamente podrá inducir a error a aquel que no haya conocido la prehistoria de la *Fenomenología* o de sus partes últimas.

En el presupuesto repetidamente aclarado en este trabajo de que en Hegel junto con la perspectiva social hay que tener en cuenta el punto de vista religioso y viceversa, podemos decir con Th. W. Adorno: «En la sociedad es donde se experimenta la contradicción dialéctica. El desarrollo de la filosofía de la identidad en Hegel exige que se lo entienda tanto desde el sujeto como desde el objeto; en él cristaliza un concepto de experiencia que va mucho más allá del idealismo absoluto. Es el concepto de la totalidad antagónica. Lo mismo que el principio de la mediación universal frente a la inmediatez del mero sujeto se funda en que la objetividad del proceso social prevalece sobre la contingencia del sujeto singular incluso en todas las categorías del pensamiento, así también la concepción metafísica del todo reconciliado es la visión del conjunto de todas las contradicciones, que ha sido sacado del modelo de la sociedad dividida y, no obstante, una. Ha sido sacado realmente de la sociedad; pues Hegel no se contenta con el concepto general de una realidad antagónica, como sería la representación de las polaridades primigenias del ser, sino que, arrancado críticamente de lo más próximo, de la inmediata conciencia singular del hombre, en la *Fenomenología del espíritu* expone la mediación de esa conciencia, recorriendo el movimiento histórico de los seres, el cual le lleva más allá de toda metafísica del ser»⁶.

En consonancia con esta referencia a lo social está el hecho de que la experiencia interiorizadora de los materiales recogidos no se agota en una *duda* metódica inicial, sino que persiste en la duda, o en una «desesperación», de lo que nace el movimiento vitalmente contradictorio de un «suprimir» dialéctico. La verdad que era tenida por absoluta es abandonada; pero en ese abandono es a la vez *reasumida* como momento relativo y *elevada* (hinaufgehoben = tollere, conservare, elevare) a una unidad superior. Esta afirmación sacada de la experiencia concreta, individual y social, que se supera a sí misma como negación, penetra el pensamiento en un fluir dinámico y vital. La conciencia toma parte en la dinámica del absoluto, que no es substancia crasa y vacía, sino algo que se mueve como realidad

a través de todas las contradicciones. Se da aquí una historia del sujeto en la que éste va corrigiéndose constantemente por el objeto y el objeto se corrige por el sujeto, en reiteradas contradicciones y negaciones, hacia etapas cada vez más altas y en medio de formas de la conciencia y finalmente del mundo cada vez más concretas. En esto aparece claro que no se trata únicamente de un movimiento psicológico, sino a la vez de un movimiento lógico, cósmico, político y social, universal e histórico, e incluso religioso. La religión ha de entenderse en el doble sentido de autorrevelación del Espíritu infinito en el espíritu finito y de arrobamiento pensante del espíritu finito en el infinito. Así tiene lugar el proceso dialéctico del conocimiento de sí mismo, de la adquisición de la conciencia de sí mismo en el absoluto y del saber de sí mismo que el absoluto va adquiriendo en lo relativo. Es eso un permanente *status nascendi* a través de todas las etapas del conocimiento y del ser, en renovadas exteriorizaciones e interiorizaciones, hasta la perfección del saber absoluto, en la que coinciden totalmente la certeza y la verdad, la conciencia y el mundo, el sujeto y el objeto. Lo cual acontece en el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu. De esta forma, el espíritu significa, por esencia, historia de su aparición; una historia trágicamente dolorosa, pero no totalmente trágica, sino victoriosa al final; historia de la negación de sí mismo, repetida una y otra vez en el conocimiento, pero también de un encuentro de sí mismo constantemente renovado. «La aparición es el nacer y el perecer, los cuales no nacen ni mueren, sino que son en sí y constituyen la realidad y el movimiento de la vida de la verdad. Lo verdadero es, por esto, la bacanal orgiástica, en que no hay parte que no esté ebria; y porque todo lo que se separa, al separarse se disuelve, la orgía es también la quietud simple y transparente» (II, 39).

Si se quiere entender bien y reproducir el dialéctico acto mental que Hegel desarrolla minuciosamente en la *Fenomenología*, tal como él lo describe implícitamente, o incluso explícitamente —p.e., en la introducción—, será conveniente distinguir sistemáticamente tres *etapas del conocimiento*, como lo ha hecho en forma impresionante I. Iljin, siguiendo a Hegel⁷.

7. I. ILJIN, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, 17-74. Sobre la actitud mental de Hegel, también muy acertadamente J. FLÜGGE, *Die sittlichen Grundlagen des Denkens*.

6. TH. W. ADORNO, *ibid.* 94.

1. El conocimiento empírico y concreto, el cual, dentro de su abigarrada variedad, poética perfección e inagotable riqueza, está caracterizado por una candidez exenta de especulación, por una inmediatez primitiva y engañosa, por una confianza despreocupada, por una visión inconsciente, por una sensibilidad palpable, individualizada, fugaz y contingente. Recurriendo a una metáfora conocida también aquí podría decirse que de tanto árbol no se ve el bosque.

2. Esta primera etapa de conocimiento tiene que ser superada y purificada en un contenido mental conceptualmente claro y en una universalidad determinada y expresable. Pero esta segunda etapa, que es el *pensamiento formal* y *abstracto* del entendimiento y la filosofía empírica y la lógica formal que en él se apoyan, no representa sino un estadio intermedio y de mediación. A pesar de toda su claridad y determinación, de su simplicidad y estabilidad, a pesar de que es susceptible de ser pensado y expresado, a pesar de toda su aproximación a lo especulativo, ese acto está caracterizado negativamente en un doble sentido. En primer lugar, por un vacío de contenido proveniente de la abstracción absoluta, y por una falta de diferenciación. Los conceptos del entendimiento están desprendidos y separados de lo singular y concreto, son monótonos y monocolors, están deformados y despojados de realidad; tienden a la mayor extensión y al menor contenido posibles. Y en segundo lugar, por causa de una disociación y un aislamiento provenientes de la contraposición irreconciliable. Los conceptos intelectivos son limitados e imperfectos, son idénticos, intransformables, fijos, inmóviles, bastos, áridos, no son maleables, están sin vida, muertos; su ordenación es externa; consiste en un unilateral unir lo separado por especie y género, donde el concepto puramente singular se aferra al contenido singular y no constituye una relación interna, viviente y movida. Así pues, en definitiva, este pensamiento del entendimiento no llega al nivel del concepto, de la idea, del espíritu. Desmenuza y mata la razón y el espíritu; es antiespeculativo por su falsa universalidad y su identidad formal. A pesar de todo el valor que tenga en las esferas inferiores, no sirve para la filosofía. Invirtiendo la anterior metáfora: de tanto bosque no se ven los árboles. Lo que se precisa es que en los árboles se vea el bosque y en el bosque los árboles.

3. Con la negación de sí mismo el filósofo tiene que afanarse por llegar a un pensamiento racional especulativo (el cual nada tiene que ver con lo que en sentido vulgar se llama «especulación»). Ha de llegar a un pensamiento que por la experiencia interna y sobre todo por la imaginación creadora esté a la altura de la verdadera contemplación. Hay que desprenderse de la experiencia sensible y de la objetividad exterior, para concentrarse sobre el mundo interior con ayuda incluso del pensamiento intelectual, y ejercitar aquí, donde se halla una objetividad incomparablemente más objetiva, el pensamiento especulativo, despreocupado de todas las dudas preliminares en el terreno de la teoría del conocimiento. Al igual que en la vivencia mística y en la artística, hay en esto una relación inmediata de la conciencia con su objeto. Tiene lugar

ahí una entrega, un hundirse en el objeto, un olvidarse de sí mismo que llega hasta olvidar el hecho de ese olvido. Así como el objeto vive en la forma de la conciencia, también la conciencia vive el contenido, la ley del objeto. En la propia disolución, que como en la mística no es un puro dejar de ser, el cognoscente tiene acceso al ser objetivo del todo. Se piensa viendo y se ve pensando en una imagen que tiene estructura lógica y en un sentido lógico que lleva aneja una representación imaginativa. Ésta es la visión mental intuitiva, la vivencia interna de una mística racional. En esta conciencia objetiva y en este objeto consciente quedan suprimidas la limitación y la contingencia individuales y personales, sensibles y empíricas de la conciencia. La conciencia participa de la infinitud, de la libertad, de la espiritualidad y divinidad del objeto. Lo que visto empíricamente, desde abajo, es vida y alma particular, desde la altura especulativa no es otra cosa que la vida de lo divino, la propia determinación pensante del espíritu absoluto. Un dinamismo sumamente vivo, en el que el sujeto y el objeto, el pensamiento y el ser — como unidad — se cambian constantemente, une vitalmente este pensamiento divino y humano, une las contraposiciones muertas del entendimiento en una historia trágica de una negación constantemente renovada: es la historia del absoluto en su saber. «De esta forma el concepto especulativo es una peculiar idealidad real o el ser ideal; es el universal en singular, o también la universalidad que se hace singular; es la identidad captada en el proceso o el proceso de lo idéntico; es la abstracción que se concreta o lo verdaderamente concreto en el elemento de lo abstracto. Todas estas determinaciones no deben en modo alguno ser tomadas como juegos de palabras o paradojas; el contrario, aquí es donde debe usarse la mayor seriedad; aquí no se debe sospechar ni construcciones poéticas ni un abracadabra filosófico. ¡No, aquí nos hallamos ante una teoría madura y profunda del concepto, y quien no quiera adaptar a ello su pensamiento y su visión o no quiera penetrar en este nuevo ámbito, no entenderá apenas nada de Hegel»⁸.

De esta consciente pluralidad de sentidos del acto mental hegeliano brota algo de luz sobre la múltiple significación de la *Fenomenología* y de su espíritu, a la que ya hemos aludido. Según se halla expresado sobre todo en la «Introducción» (II, 63-75), que fue escrita al principio de la obra, a diferencia del «Prólogo» (II, 9-59), y en la que se nos da la original intención pedagógica y propedéutica de Hegel, dentro de la *Fenomenología* se trata en primer término de la elevación de la inmediata conciencia empírica del individuo al saber absoluto. Desde este punto de vista Hegel describe, partiendo de la conciencia no filosófica, las fases dialécticas necesarias para esa

8. I. ILJIN, *ibid.* 67.

elevación, las cuales deben ser recorridas por la conciencia en un proceso de exteriorización e interiorización en virtud de una lógica inmanente que inconscientemente habita en ella.

La evolución de la *conciencia* (II, 77-129) empieza por lo puramente dado, por el conocimiento ingenuo que se encuentra frente al objeto como un «éste» o mero individuo. A través de los estadios contradictorios de la «conciencia sensitiva» acerca del aquí y el ahora —«percepción» de la cosa con propiedades contradictorias y muchos engaños—, y a través del entendimiento (que reflexionando sólo conoce como contenido de los fenómenos la ley y el orden del juego de las fuerzas), se llega a la *conciencia de sí mismo*. Ésta ya no está dirigida hacia el objeto, sino hacia sí misma. Vuelve a recoger en sí misma la duplicidad de la reflexión racional (lo interior y lo exterior, forma y contenido, ser y apariencia) y coincide con su objeto en la certeza de sí misma: «La conciencia tiene, en primer lugar, el punto de giro en la autoconciencia, como concepto del espíritu, en el cual, desde la coloreada apariencia del acá sensitivo y de la vacía noche del más allá suprasensible progresa hacia el día espiritual del presente» (II, 140). En este punto, en que verdad y certeza, concepto y objeto son iguales entre sí, parece haber sido alcanzado el fin del análisis anunciado en la «Introducción», tal como se decía en la frase final de la misma: «En cuanto ella (la conciencia) se empuja a sí misma hacia su verdadera existencia, alcanza un punto en el que se despoja de su apariencia de haber estado invadida de algo extraño, que parecía existir sólo por sí y como otra cosa, o también, alcanza un punto en que la aparición es igual a la esencia, en que su representación coincide con la verdadera ciencia del espíritu; y por fin, al aprender ella misma éste su ser, lo designará como la naturaleza del mismo saber absoluto» (II, 75).

Con gran sorpresa sigue luego otro largo capítulo sobre la razón, hasta que por fin, en un nuevo capítulo, tan largo como el anterior, que trata sobre el espíritu y la religión, se llega al saber absoluto que había sido previsto. Antes de proseguir nuestro análisis, hemos de detenernos aquí para hablar, aunque solo sea brevemente, de la discusión acerca del sentido, la misión y el puesto que ocupa la *Fenomenología* dentro del sistema hegeliano.

Ya hicimos notar que tanto los hegelianos como los críticos de Hegel tuvieron dificultades desde siempre para armonizar la *Fenomenología* con el sistema completo. En realidad resultará difícil nivelar en un sistema unitario las tensiones y los cortes que hay en el camino mental de Hegel. El hecho de que en lo relativo a la *Fenomenología* no se trata solamente de dificultades en la apropiación del pensamiento hegeliano, se desprende de lo siguiente:

1. Es cierto que posteriormente Hegel jamás se distanció de la *Fenomenología*, pero nunca fue capaz de señalarle un lugar claro dentro del sistema total. En sus clases dadas en Heidelberg y Berlín él no tomó como base la *Fenomenología*, y ésta en la *Enciclopedia* recibe un lugar muy secundario (sólo en cuanto teoría de la conciencia, como segunda parte de la filosofía del espíritu *subjetivo*, juntamente con la antropología y la psicología).

2. Una vez que los primeros críticos de Hegel, I.H. Fichte y sobre todo R. Haym, habían puesto en duda que el contenido de la *Fenomenología* estuviera claro, Th. Haering, en su discurso con ocasión del Congreso de Hegel en Roma, celebrado el año 1933⁹, pudo poner de manifiesto que el mismo Hegel había cambiado la concepción de la obra mientras él estaba redactándola, e incluso mientras se estaba ya imprimiendo su primera parte. Así se explica la sorprendente discrepancia entre la «Introducción», escrita al principio, la cual evidentemente persigue una meta limitada y el final de la obra junto con el «prólogo», escrito al terminar el libro, que tienen pretensiones mucho mayores. Originariamente Hegel había querido escribir únicamente una ciencia de la experiencia de la conciencia, como él mismo dice en la «Introducción»; pero posteriormente el plan fue creciendo sobre la marcha. A esta opinión de Haering se ha adherido, en lo esencial, J. Hoffmeister y J. Hyppolite.

3. En la nueva edición de la *Fenomenología* del año 1937, J. Hoffmeister puso de manifiesto cómo Hegel dio su obra a la imprenta con el título de *Primera parte: Ciencia de la experiencia de la conciencia*, pero luego cambió ese título en las galeras por el de *Fenomenología del espíritu*, y en algunos ejemplares quedó el primer título (sólo o junto con el segundo).

4. Finalmente, O. Pöggeler¹⁰, recapitulando la investigación y corrigiendo a Haering, ha mostrado claramente cómo de la *Ciencia de la experiencia de la conciencia* se llegó a la *Fenomenología del espíritu*. El fin perseguido en la *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, anunciado en la «Introducción», en realidad había sido alcanzado ya en el principio del cuarto capítulo, que versa sobre la autoconciencia. Se trata, por tanto, del punto en que hemos interrumpido nuestro análisis. Es problemático que en la *Ciencia de la experiencia*

9. TH. HAERING, *Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes*.

10. O. PÖGgeler, *Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*, 1961. El mismo Pöggeler se explicó a sí mismo el año 1966 en: *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*. En este último trabajo Pöggeler se corrige a sí mismo por ejemplo en la cuestión de si la *Fenomenología* conduce a la filosofía del espíritu o a la lógica. Cf. también F. NICOLIN, *Zum Titelproblem der Phänomenologie des Geistes*.

estuviera planeado desde el principio un capítulo sobre la realización de la razón, que es lo que luego sigue; pero esto puede deducirse del plan esbozado en la «Introducción», según el cual también la razón tiene que desarrollarse en el tiempo y manifestarse en formas históricas.

Pero en este punto, en todo caso por lo que se refiere a la observación de la naturaleza y de la autoconciencia, Hegel no puede desarrollar forma alguna o, mejor dicho, sólo desarrolla formas de una época posterior. Así tenemos que en estos capítulos extremadamente largos se rompe el plan riguroso originalmente previsto. Todo crece desmesuradamente. En la edición original el primer capítulo tiene 16 páginas, el segundo 21, el tercero 42, el cuarto 61 y el quinto 204. El mismo Hegel habla de la «mayor deformidad de las últimas partes» (xxvii, 161) y se consuela, mientras sigue todavía trabajando en ella, con «una segunda edición que aparecerá en breve», en que todo se mejorará; y él mismo tiene la intención de «aliviar el barco del lastre que sobra por distintos sitios y hacerlo a la mar más ligero» (xxvii, 136). En el verano de 1806 Hegel debió perder el control de su trabajo. Se peleó con el editor, que ya en febrero había comenzado la impresión. El centro de gravedad de la obra pasa, incluso en lo cuantitativo, a los capítulos sobre el espíritu y la religión. El nombre de *Fenomenología del espíritu* aparece por vez primera en el programa de clases del semestre de invierno de 1806-07. Hegel revisa ahora a toda prisa la distribución de la obra. Resume los tres primeros capítulos, anteriormente cortos, en un nuevo capítulo titulado «conciencia» y acomoda los títulos de los capítulos siguientes. Al final de la obra y en el prólogo cambia Hegel la interpretación de la obra: no se trata tanto de la experiencia de la conciencia cuanto de la experiencia del espíritu. El concepto de conciencia queda superado y sublimado por el concepto de espíritu, y a partir de aquí toda la obra se llamará *Fenomenología del espíritu*.

La *Fenomenología*, que se mueve en el elemento de la conciencia como presencia inmediata del espíritu en sí mismo, es ya ciencia en cuanto camino hacia ésta: «Sistema de la ciencia: Parte primera». Pero de hecho es algo más: constituye una anticipación del sistema, y precisamente por eso luego no tuvo cabida en el sistema mismo. A causa de la polifacética estructura de la *Fenomenología*, Hegel nunca consiguió llegar a una correlación ordenada entre esta obra, por un lado, y la *Lógica*, la *Enciclopedia* y la *Filosofía del espíritu*, por otro. Hoy tampoco es posible hacerla. Pero la *Fenomenología* ha demostrado incesantemente tener una insospechada fecundidad y acuciante actualidad, no como parte de un sistema acabado, sino como camino originario de un pensador original hacia su obra madura. Pero antes de proseguir con nuestro tema específico, vamos a continuar con el esquema de la *Fenomenología*.

Por consiguiente, también la autoconciencia está metida dentro del movimiento dialéctico (II, 131-171). Duplicada en la vida como apetencia, libra una lucha en sí y consigo misma por el reconocimien-

to mutuo de las entidades resultantes de la duplicación. Este proceso de contraposición entre conciencia independiente y conciencia dependiente, entre señor y siervo, entra en una dimensión interior a través del movimiento de la libertad estoica y del escepticismo de la antigüedad tardía, (la cristiana). Esta conciencia piadosa, dolorida y nostálgicamente dividida entre un acá indigente y un más allá lejano, a base de la mediación puramente subjetiva con lo inmutable y eterno es empujada hacia la enajenación de sí misma, hasta que (en la edad moderna) llega a la unidad de la conciencia de sí mismo con la realidad, del pensamiento con el ser. La conciencia de sí mismo desemboca en la «razón».

La *razón*, en cuanto conciencia de sí mismo que se ha hecho más amplia y universal, ya no se pierde en el más allá lejano, sino que se atiene al mundo real. En su desarrollo dialéctico (II, 173-312) se presenta primeramente como razón que observa teóricamente (referida a la naturaleza orgánica y anorgánica: clasificación de las especies; referida a la psicología: las leyes lógicas y psicológicas de la individualidad humana; finalmente, fisionomía y teoría del cráneo). Pero como esa razón no puede satisfacerse en la naturaleza, se convierte en razón que obra prácticamente en la historia: como disfrute del placer contra la fatalidad del destino, como el corazón que se rebela contra el orden establecido, como virtud que se revuelve contra la marcha de las cosas. Mas en el goce, en el mejoramiento y en el batallar contra el mundo, la razón cae una y otra vez en constantes contradicciones, hasta que encuentra su propia supresión: como conciencia racional de sí misma que se realiza a través de sí misma, como la individualidad que es real en y para sí. Pero la razón legisladora se alza contra el espiritual reino animal de los individuos satisfechos que luchan por la propia cosa, en lugar de luchar por la cosa en sí; la conciencia legisladora se elimina a sí misma de forma necesaria en la razón crítica de la ley. Con esto queda sitio libre para la próxima configuración de la experiencia: el «espíritu», en cuanto razón mediada objetivamente.

El *espíritu*, en cuanto razón universal, es idéntico con el mundo. Ahora, en lugar de configuraciones de la conciencia, se trata de formas del mundo: «Espíritus reales... realidades auténticas; y las formas ya no sólo son de la conciencia, sino de un único mundo» (II, 315).

El «espíritu», la razón, que es el mundo mismo, pero sin ser consciente de ello, recorre un proceso de interiorización a través de tres etapas, que coinciden con determinadas fases de la historia mundial (II, 313-472). El espíritu en cuanto razón universal que ya se ha realizado vive: *primero* como «verdadero espíritu», todavía no consciente de sí mismo, en su despreocupada inmediatez (Grecia). Pero esta moralidad sencilla, bella y natural de la comunidad (familia-pueblo; hombre-mujer) se elimina a sí misma pasando a ser un mundo de personas subsistentes en sí abstracta y jurídicamente: situación de derecho de igualdad formal bajo un señor del mundo (imperio romano). Esto provoca la destrucción del mundo. Es la fase *segunda* del «espíritu alienado de sí mismo», que queda dividido en dos mundos abstractos, cada uno con reflexión propia (los tiempos modernos): el mundo de la cultura, sumergido en el más acá, y el mundo de la fe, centrado en el puro más allá. Estos mundos entran a su vez en conflicto (la ilustración), llegándose a una solución transitoria en la revolución francesa, con su libertad absoluta y sin barreras y con los horrores de la guillotina. Por fin, de sus escombros surge, *tercero*, «el espíritu que tiene conocimiento de sí mismo»: la concepción moral del mundo (del idealismo alemán, representado por Kant y Fichte), la cual, en la conciencia subjetiva como realidad del puro deber, vuelve a unir a través de la representación y de todas las contradicciones de la moral el mundo de la moralidad escindido en más acá y más allá, enajenado en lo objetivo. Pero ni el rigorismo del deber universal y carente de realidad (Kant), ni la cultura moral de la personalidad en la que se refleja el «alma hermosa», son capaces de solucionar la contradicción fundamental de la autoconciencia moral. Sólo en la dialéctica de la conciencia que peca y juzga tiene lugar la reconciliación con el mal, acaece lo absoluto como absolución y el perdón de los pecados, lo cual abre la puerta para una nueva fase: el espíritu aparece en la «religión».

La *religión* (II, 473-548) es la autoconciencia del espíritu, pero en cuanto tal es todavía imperfecta, en el sentido de que aún no se mueve en la perfecta unidad del espíritu, sino que permanece en el estadio de la representación. Este estadio del espíritu se realiza en tres etapas de exteriorización y mediación: religión natural

(religión de la naturaleza) — religión del arte (Grecia) — religión revelada (cristianismo). Las oposiciones entre las religiones son superadas finalmente en el *saber absoluto* (II, 549-564), en la ciencia filosófica del espíritu que se conoce bajo la forma de espíritu.

La conciencia, tal y como la ve el pensar especulativo, es y se convierte, por tanto, en una misma cosa con el sujeto absoluto y su historia, que la conciencia individual debe apropiarse internamente. La evolución de la conciencia empírica hasta llegar a la conciencia absoluta sólo es posible si aquella, como yo individual, se hace consciente del saber universal de la humanidad. El yo individual tiene que unificarse con el yo de la humanidad, lo mismo que el yo de la humanidad ha de hacerse consciente de sí mismo en el yo del individuo. Para que la razón se eleve al saber absoluto tiene que revestirse de la conciencia de su tiempo, ha de hacerse el mundo, es decir, historia del mundo. Por eso J. Hyppolite¹¹ distingue muy bien dos tareas (que luego van a confundirse a la postre en una sola) a realizar por la *Fenomenología*: la elevación de la conciencia empírica al saber absoluto, y la elevación del yo individual al yo universal humano; cada una de ellas sólo es posible a través de la otra. De esta forma la evolución de la conciencia individual está unida al desarrollo de la historia del mundo y, con ello, a la historia del mismo espíritu absoluto. Y por eso también, para completar su doctrina sobre la conciencia, Hegel ha descrito en los últimos capítulos el desarrollo histórico del espíritu objetivo y de la religión; la conciencia tiene que compartir estas dos evoluciones antes de que pueda entrar en el saber absoluto. Y desde aquí es posible entender por qué, al llegar a los últimos capítulos, las formas de la conciencia se convierten en formas del mundo y la historia de éste no está llamada solamente a proporcionar ilustraciones, como ocurría en los primeros capítulos, sino que parece casi coincidir con la evolución del espíritu (p. ej., el verdadero espíritu de la moralidad: período greco-romano; el espíritu alienado: ilustración y revolución francesa; el espíritu consciente de sí mismo: el mundo de Kant y Fichte; e igualmente las tres fases de la religión). Y esto es así a pesar de que la *Fenomenología* no pretenda

11. J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la phénoménologie*, 44-48.

ser una filosofía completa de la historia universal. Lo dicho permite comprender asimismo por qué los tres primeros momentos de la conciencia individual parecen repetirse en la conciencia universal y después también bajo otras formas (conciencia y razón observadora; autoconciencia y razón práctica; razón y espíritu).

Como puede observarse, en esta visión sistemática se ha recogido gran cantidad de cosas pertenecientes a los anteriores sistemas de Jena, pero se ha recogido en una forma nueva, y con una elaboración y síntesis más profundas y completas. Y también se advierte que, en esta mediación dialéctica entre pensamiento y ser, se trata de un poderoso y universal proceso de reconciliación desde el principio hasta el fin, pasando por toda clase de afirmaciones y negaciones, de exteriorizaciones e interiorizaciones; se trata de un proceso de reconciliación desde el punto de vista de la conciencia, con lo cual se asume consecuentemente la moderna línea subjetiva de Descartes y Kant. La llamada «conciencia desgraciada» es una etapa concreta dentro de la *Fenomenología*; pero, en el fondo, la conciencia es desdichada ya desde el principio (aunque no sea consciente de ello)¹². Es una conciencia que está bajo todos los aspectos desgarrada en sí misma y que ha de soportar su infinito dolor a través de las diversas fases, etapas y configuraciones. Sólo después de que ella, a través de todas las experiencias dolorosas y enajenaciones, ha penetrado perfectamente en sí misma, halla la felicidad en la infelicidad. Esta es la reconciliación en todos los aspectos a la que la *Fenomenología* aspira: la reconciliación entre el estocismo y el escepticismo, entre la fe y la ilustración, entre el racionalismo y el romanticismo, entre el señor y el siervo, entre la idea y el sentimiento, entre el goce y la necesidad, entre la ley del corazón y la ley de la realidad, entre la virtud y la marcha de las cosas; entre el exterior y el interior, entre el «en sí» y el «para sí», entre el objeto y el sujeto, entre el ser y el pensar, entre el más acá y el más allá, entre lo finito y lo infinito. Todo eso es superado y conservado, finalmente, en el saber absoluto, en el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu. Aquí se han superado ya todas las alienaciones y mediaciones; el espíritu se ha despojado de toda

clase de enajenaciones, conservándolas a la vez en el concepto. Y al final de la *Fenomenología* Hegel puede decir con tono triunfante: «*La meta final*, el saber absoluto, o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu, tiene su camino propio en la interiorización de los espíritus tal y como éstos son y llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación a manera de libre casualidad es la historia; su conservación como organización comprendida es la *ciencia de la fenomenología*; ambas cosas juntas, la historia y su comprensión, constituyen el recuerdo y el osario del espíritu absoluto, la realidad, verdad y seguridad de su trono. El espíritu, si careciera de todo eso, sería un solitario sin vida. Pero, del cáliz de este reino de los espíritus se desborda para él la espuma de su propia infinitud» (II, 564).

Sobre todo esto dice *Ernst Bloch*: «Es uno de los finales más famosos de la literatura filosófica: ditirambo y responsabilidad, apoteosis y axioma. En cuanto al contenido, la cita que se hace de Schiller, de las *Cartas filosóficas*, un tanto retocada, suena como la oración de la fiesta pan-histórica de la vendimia: El vino está prensado, las vasijas son las formas del mundo en que él está contenido y que ofrecen su *spiritus* al absoluto. La jerarquía idealista que asciende hasta el espíritu aparece en la imagen festiva del espumoso champán; no queda ningún resto de poso terreno. Así termina la *fenomenología*, como un presente hecho a la idea, que es la quintaesencia de la libación universal a ella consagrada»¹³.

Escuchemos ahora a *Th. W. Adorno*: «El pensamiento emancipado quiere ahora escribir historia del espíritu, convertirse en resonancia de la hora que ha sonado para él, lo que anteriormente sólo había hecho de forma inconsciente. Esto es, y no una mayor riqueza del material, lo que motiva aquel pertrecho de contenido en Hegel y constituye en él el clima moderno, frente a Kant y Fichte. Pero, al elaborar por un procedimiento mental consecuente las experiencias de lo real, no hace esa clase de filosofía que es un pensar sin ton ni son, sea en el sentido de una especulación cándidamente realista o la que en el uso vulgar se denomina especulación alocada...»¹⁴. «Al convertirse en él la filosofía en un contemplar y en un describir el movimiento del concepto, la *Fenomenología del espíritu* es virtualmente el esquema o proyecto de la historia de este último. Apresuradamente, por así decirlo, intenta Hegel modelar su exposición de acuerdo con ello se propone filosofar como si se estuviera escribiendo historia, guiándose por el modo de pensar que exige la unidad dialéctica entre lo sistemático y lo histórico. Con esta perspec-

12. Cf. sobre esto J. WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*.

13. E. BLOCH, *Subjekt - Objekt*, 100.

14. TH. W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, 80s.

tiva de fondo, lo que en la filosofía hegeliana se echa de menos en claridad, estaría condicionado por la dimensión histórica que en ella se introduce»¹⁵.

Éste es, por tanto — como Hegel lo designó en su vejez —, su largo «viaje de exploración»¹⁶ a lo largo del reino del espíritu, viaje que se revela como odisea del espíritu mismo. Fáusticamente inquieta y presa de una insatisfacción que constantemente se repite, la conciencia ha recorrido todos los rincones de lo finito, para, en diversas aventuras y batallas, alcanzar lo infinito, que ya estaba rodeando de antemano. Es un viaje que describe espirales, un viaje en que se asciende conquistando triángulos, un viaje orientado a la conquista del espíritu.

Fue preciso que nos detuviésemos en este tema, pues de lo contrario no se podría captar el estrato más profundo de lo que seguirá. Por otra parte, esta introducción al pensamiento hegeliano hasta llegar al estadio de su madurez, que hemos hecho a la luz de la *Fenomenología*, nos preservará de perdernos en el análisis de ese océano sin orillas que son las obras principales, a las que seguidamente dedicaremos nuestra atención.

2. LA RELIGIÓN DE LA ENCARNACIÓN DE DIOS

Lo que aquí nos interesa es la fenomenología de la religión, y, en especial, la «*religión revelada*» (II, 521, 548), advirtiendo que en Hegel el arte no está separado de la auténtica religión. La religión es, desde luego, autoconciencia del espíritu en cuanto espíritu, pero todavía no en perfecta unidad, sino como objeto que se halla «enfrente». La religión aún piensa objetivamente, representando y anticipando lo que en el concepto es una sola cosa. Por esto se requiere todavía una ulterior evolución dialéctica. Y esta evolución no se da solamente en la conciencia, que va a dejar de pensar «objetivamente» para saltar al saber absoluto, en el que la unidad es conocida *como tal*; sino que, por coincidir la conciencia de sí mismo y el mundo como espíritu, ella constituye a la vez

una evolución del espíritu mismo del mundo. Este espíritu contiene en sí todos sus momentos particulares en identidad y quietud atemporal, pero simultáneamente, a través de una sucesión histórica de formas (religión natural, religión del arte, religión revelada), expresa temporalmente su esencia en los distintos pueblos y comunidades, representándola así en la historia. Esto supuesto, la religión tiene de antemano para Hegel un doble aspecto, el subjetivo y el objetivo; lo cual explica determinadas contradicciones que para ciertos críticos de Hegel son inexplicables: la religión es al mismo tiempo movimiento de la autoconciencia de los espíritus singulares (individuos o pueblos) y movimiento del espíritu absoluto en el mundo, coincidiendo, lógicamente, lo que es historia de la religión y lo que es historia del espíritu del mundo. Todas las religiones de los pueblos no son sino configuraciones de una única religión, de la autoconciencia del espíritu. Cada una de las religiones contiene el todo del espíritu, pero sólo en una determinada forma histórica. Cada religión tiene su época y su hora:

En la primitiva *religión natural*, sobre todo en el oriente, el espíritu se representa más bien en las formas inmediatas de la naturaleza, hallándose en primer plano más el aspecto formal que el contenido. Adopta, pues, la forma de la conciencia objetiva y se presenta bajo los elementos naturales: como divinidad que es la luz, como planta, como espíritu animal, como arquitecto constructor (Egipto). Pero en la religión griega del arte, encarnada en la plástica y ante todo en la poesía, el espíritu conoce su contraposición a la naturaleza: en la forma de la conciencia productora y con ello, de la naturaleza suprimida y elevada, el espíritu se muestra como el yo contemplado. Sólo a raíz del ocaso del mundo antiguo, que Hegel vuelve a describir en un plástico resumen (II, 523), se encuentran otra vez la naturaleza y la mismidad: es la hora de la *religión revelada*, de la religión absoluta, la cual, en cuanto religión, es insuperable. En ella se revela el espíritu en la unidad de mismidad y naturaleza, en la verdadera figura del «en sí y para sí», en la que el espíritu aparece tal y como él es en y para sí. Pero hemos de tener siempre presente una reserva fundamental que Hegel hace insistentemente: la representación no ha pasado todavía al concepto, al saber comprendido (véase II, 475-483).

15. Ibid. 141.

16. K. ROSENKRANZ, 204.

Inútilmente se buscará en este capítulo sobre la religión *revelada*, absoluta e insuperable, ni en toda la *Fenomenología*, el nombre de *Jesucristo*. Su nombre también aquí está silenciado. ¿Será esto un fenómeno de doble significado? Hegel ha hecho alusión a determinados nombres dentro de la *Fenomenología*; pero también ha silenciado otros, incluso en ocasiones en que la alusión mental a ellos es evidente, p.e. Schelling, Napoleón, Luis XIV. Y así ocurre que Hegel ha tratado también de *Jesucristo*, sin nombrar ni a Jesús ni a Cristo, en forma muy extensa. Lo que en los sistemas de Jena solamente aparece al final, es comentado aquí en forma relativamente amplia y en distintas etapas. Y no podrá negarse que Cristo ha recibido un puesto central, en el centro mismo del espíritu absoluto. Esto es precisamente lo que distingue a la religión revelada de los anteriores estudios de la religión: *En aquélla se ha hecho inmediatamente real la encarnación de Dios*. Lo que en la mitología precristiana sólo fue pensado, representado y producido es aquí realidad inmediata: «La mismidad del espíritu existente tiene con ello la forma de la inmediatez perfecta; no está puesto ni como pensado ni como representado ni como producido, a diferencia de lo que en parte sucedía en la religión natural y en la del arte. Este Dios es contemplado inmediata y sensiblemente como mismidad, como un hombre real e individual: y sólo así *es* él conciencia de sí mismo» (II, 527s). Ahí está precisamente lo característico de la religión revelada y absoluta: «Esta encarnación de la esencia divina, o el hecho de que ella tenga esencial e inmediatamente forma de conciencia de sí misma, es el contenido sencillo de la religión absoluta» (II, 528; cf. 482).

La explicación de estas frases fundamentales no es fácil, a pesar de que Hegel se extiende páginas y más páginas hablando de dicha encarnación.

Se echa de menos en estos capítulos el sello de lo acabado y la precisión, pues están escritos con prisa e inquietud. Tuvo lugar aquí una «desafortunada confusión» que dominó todo el proceso editorial y librero, afectando también en parte a la composición misma... «El intento de penetrar en el detalle creo que ha perjudicado a la visión de conjunto; mas el lograrlo requiere tanto ir de aquí para allá, que necesitaría todavía mucho tiempo para ter-

minar la obra a la perfección. No necesito decir cómo también hay puntos concretos que necesitan una reelaboración desde distintos aspectos para quedar acoplados debidamente. Tú mismo tendrás sobradamente ocasión de advertirlo. Por lo que se refiere al mayor desorden que se nota en las últimas partes, te ruego tomes en consideración que terminé la redacción en la media noche del día anterior a la batalla en las puertas de Jena»; así escribía el mismo Hegel el 1 de mayo de 1807 a Schelling (xxvii, 161). A pesar de esas extraordinarias dificultades que se nos presentan respecto a la interpretación, creemos que las dos coordenadas principales que determinan la «encarnación del ser divino» están claras:

1. En esta encarnación se trata de la misma evolución del espíritu absoluto, o de la conciencia, sobre la que hemos hablado hasta el momento. De la última frase que hemos citado puede deducirse con claridad que el contenido de esa encarnación, lo mismo que el de otras formulaciones hegelianas de lo cristiano, no coincide con el que normalmente se entiende, pues se trata ahí del «espíritu» y de la «conciencia de sí mismo». A manera de aclaración añade también Hegel: «En ella (en la religión absoluta) el ser se sabe como espíritu; o también: ella es la conciencia de sí mismo en cuanto espíritu. Pues el espíritu es el saber de sí mismo en su exteriorización» (II, 528). La substancia divina se enajena, se convierte en autoconciencia humana, y entra de esa forma en la existencia como mismidad; y viceversa: la autoconciencia se enajena de sí misma y se hace universal; sólo a través de la enajenación de ambas se produce «su verdadera unificación» (II, 525). Con esto hemos llegado al «lugar de nacimiento del espíritu en cuanto conciencia de sí mismo» (II, 525). Metafóricamente puede hablarse en ese nacimiento (y éste es el sentido especulativo del nacimiento virginal) de un «Padre que es en sí» (= la substancia «en sí», el ser divino que se enajena) y de una «madre real» (= la verdadera autoconciencia del hombre, la cual se enajena también). «Así, pues, acerca de este espíritu que ha abandonado la forma de substancia, para entrar en la existencia bajo la forma de conciencia de sí mismo, podemos decir, si queremos servirnos de la imagen de la generación natural, que él tiene una *madre real* y un Padre que es «en sí»; pues la *realidad* o la conciencia de sí mismo y el «en sí», como la

substancia, son sus dos momentos; a través de su mutua enajenación, convirtiéndose cada uno de ellos en el otro, el espíritu entra en la existencia como unidad de ambos momentos» (II, 525s). ¡Así ha de entenderse, por tanto, el *ex patre natum ante omnia saecula* y el *incarnatus ex Maria virgine*!

2. Se trata a la vez de la existencia verdaderamente histórica de Jesús. Lo que es pensado como necesario tiene que aparecer y revelarse en la experiencia. «El que el Espíritu absoluto se haya dado la forma de autoconciencia *en sí* y con ello se la haya dado para su *conciencia*, aparece ahora de tal manera que es la *fe del mundo*: que el Espíritu *está ahí* como conciencia de sí mismo, es decir, como un hombre real; que está ahí para la certeza inmediata; que la conciencia creyente *ve* esta divinidad, y la *oye* y la *siente*. Por aquí no se trata de una ilusión, sino que hay realidad en ello» (II, 527). A diferencia de los mitos de la religión natural y del arte, donde eso no era más que una «ilusión», en la religión revelada puede «contemplarse sensitivamente a Dios como un hombre real e individual» (II, 528). El tema del *hombre* Jesús, que había acompañado a Hegel a lo largo de todos sus escritos de juventud, vuelve a reanudarse aquí; pero ahora, de acuerdo con el giro cristológico experimentado en Francfort, en acentuada unidad con lo divino.

Por consiguiente, y según vamos a seguir viendo en seguida, Hegel une la existencia histórica de Jesús con la evolución del absoluto; o bien, Hegel entiende la encarnación de Dios en el sentido de la cristología clásica, pero partiendo de la evolución del espíritu. Y en todo ello Hegel tiene conciencia clara de las fabulosas consecuencias que para la inteligencia de la verdadera naturaleza de Dios tiene una encarnación divina así entendida: «Por eso, en esta religión se ha *revelado* el ser divino» (II, 528). Y esta revelación muestra que la dialéctica tiene su asiento en el Dios mismo. Hegel polemiza contra el Dios entendido de forma abstracta y estática: «El que sea bondadoso, justo, santo, creador del cielo y de la tierra, etcétera, son *predicados* de un sujeto, son momentos universales que se sustentan en ese punto, y que sólo se hacen reales por el retorno de la conciencia al pensamiento» (II, 528). El Dios revelado es el que se ha hecho hombre visiblemente: El Espíritu «es sabido como conciencia de sí mismo y está inmediatamente manifiesto a

ésta, pues se identifica con ella; la naturaleza divina es lo mismo que la humana, y esa unidad es la que se contempla (II, 529). De ahí el trueque de todos los valores que tiene lugar por la encarnación de Dios: «El ser absoluto, que existe como una autoconciencia real, parece haber *descendido* de su eterna simplicidad, pero en realidad es así como alcanza su *más alto* ser... Lo más bajo es, por tanto, lo más alto; y lo revelado que ha salido completamente a la *superficie* es precisamente en ella lo *más profundo*. El hecho de que el ser existente supremo sea visto, oído, etc., como una autoconciencia existente es realmente la perfección de su concepto; y gracias a esta perfección, la esencia está tan realmente *ahí* como es esencia» (II, 529). Y la cuestión reviste tal importancia para Hegel, que en el famoso «Prólogo», escrito al final de la *Fenomenología*, vuelve a hablar de este aspecto negativo en la esencia de Dios: «La vida de Dios podría quizás expresarse diciendo que ella es un juego del amor consigo mismo; pero este pensamiento degenera en simple idea edificante y se hace insulso cuando le faltan la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo. *En sí*, aquella vida es la igualdad no perturbada y la unidad consigo misma, para la cual no constituyen ningún problema arduo el “ser otro” y la alienación, así como la superación de esta alienación. Pero este “en sí” es la universalidad abstracta, en la que se prescinde de su misma naturaleza de “ser por sí” y, con ello, de todo movimiento propio de la forma» (II, 20). Hegel toma partido por el Dios concreto, que es el Dios vivo, el que se enajena, se hace hombre y recorre su propia historia.

Habrán teólogos que abrigarán sus reservas ante esta especulación hegeliana. Se dan cuenta muy bien — aunque sean hegelianos estrictos y todavía más en tal caso — de que la forma de entender aquí a Cristo no es la de la tradición cristiana; cosa que Hegel, naturalmente, también advirtió y manifestó con toda claridad, trayendo dos veces a la *Fenomenología* el tema de la cristología (o incluso más veces si a esto se añaden las formas previas de la religión revelada). La segunda vez, en una cuestión más secundaria, al tratar del espíritu alienado. En esta etapa menos filosófica es donde hay que sospechar la presencia de la tradición cristiana. En ella no se trata todavía ni siquiera de religión, sino solamente

de la «fe». De la fe que está concebida puramente según un más allá, en oposición al más acá dominado por la cultura y la ilustración (II, 350) y que, a diferencia del mero entender de la ilustración, posee el verdadero contenido, pero lo posee sin comprenderlo (II, 379). Uno recuerda las expresiones de Hegel sobre la piadosa «conciencia desgraciada», con su inútil nostalgia, la cual concibe a Dios como realidad singular y lo busca como tal, pero no lo encuentra — ¡el sepulcro está vacío! — (II, 163s). En estas expresiones sobre la fe y el simple entender hay que tener en cuenta cómo, evidentemente, están dirigidas también contra la superstición y la teología alérgica frente al pensamiento (cf. II, 385-407). Pero tampoco ha de olvidarse que en el vocablo «superstición» también puede estar comprendido lo que antes se había calificado de «fe» en Cristo. Hegel critica la fe cristiana en cuanto ésta no está penetrada ni iluminada por el pensamiento especulativo. Su reproche va contra el hecho de que «el contenido de la fe no es aprehendido por el pensamiento, sino por la *representación*, y así se convierte en un mundo suprasensible, el cual es esencialmente distinto de la conciencia de sí mismo» (II, 379).

En el fondo, en este estadio más inferior de evolución del espíritu, se trata también del contenido de la religión cristiana. El contenido de la fe no es otro que el de la revelación cristiana: la Trinidad, y Cristo como segundo momento del espíritu divino que se inmola. «También aquí lo primero es el ser *absoluto*, el espíritu en sí y para sí, en cuanto es la substancia simple y eterna. Pero en la realización de su concepto, que es ser espíritu, él pasa a *ser para otro*, y la igualdad consigo mismo se convierte en la real esencia absoluta *que se inmola*; la esencia se hace mismidad pero una mismidad perecedera. Por eso el tercer paso es el retorno de esta mismidad alienada y de la substancia humillada a su primera simplicidad; sólo de esta forma la substancia se representa como espíritu» (II, 380). Pero, con relación a este contenido, la fe posee una representación y no una intelección; ella no comprende la necesidad de ese movimiento, que para ella es un mero «hecho» (II, 380). También aquí se está pensando en la encarnación: el ser absoluto se enajena y se inmola. «Pero esta enajenación del ser eterno en la realidad», se queda en «una realidad sensible no comprendida»

(II, 381). De esta forma no se llega a la reconciliación auténtica. En la fe, Dios sigue siendo para el hombre un más allá, en ella la conciencia está alienada; más acá y más allá quedan separados; «por añadidura el más allá es matizado como lejanía en el tiempo y en el espacio» (II, 381). Este estadio tiene que ser superado mediante el puro comprender, lo mismo que hubo de ser superado anteriormente el estadio de la conciencia desgraciada, en la que se desarrolla una parecida dialéctica imperfecta de la Trinidad y la encarnación (cf. II, 160s). De esa superación se ha cuidado ampliamente la ilustración (II, 385ss): «Este puro entender es, por consiguiente, el espíritu que grita a todas las clases de conciencias: *sed por vosotros mismos* lo que ya sois *en vosotras mismas* — *irracionales!*» (II, 383).

Pero Hegel invita a superar incluso la trivial racionalidad unilateral de la ilustración, que se había reducido a sí misma *ad absurdum* en los horrores de la revolución francesa, llama hacia la «concepción moral del mundo», la cual, a su vez, debe ser asumida especulativamente en la religión y el saber absoluto. El corto capítulo sobre «el mal y el perdón» — la antesala más próxima de la «religión» — pone claramente de manifiesto lo que quiere decir cuando pide intelección y habla de la necesidad del movimiento del espíritu que a ella va unida. Lo finito y lo infinito aparecen aquí como dos figuras concretas de la conciencia: como conciencia pecadora y conciencia que juzga, las cuales obran una sobre otra en interacción dialéctica, llegando por este mutuo intercambio a su reconciliación final. En este punto se destacan especialmente dos cosas. Primero, «lo malo» parece no ser otra cosa que lo particular limitado en su relación con lo universal: «*Lo malo* es la desigualdad entre su “ser en sí” y lo universal» (II, 464). Y, segundo, *el perdón* parece no ser sino la curación que a sí mismo se proporciona el espíritu: «Las heridas del espíritu se curan sin que quede cicatriz; la acción no es lo imperecedero, sino que es reasumida por el espíritu en sí mismo...» (II, 470).

Se echa de ver aquí cuán radicalmente se lucha por el Dios concreto y vivo, y por la unidad entre Dios y hombre. La dialéctica del pecado original y de la redención, entendidos especulativamente, es trasladada al absoluto, como luego veremos.

J. Hyppolite: «Comme tous les romantiques, ce que Hegel veut penser, c'est l'immanence de l'infini dans le fini. Mais cela le conduit à une philosophie tragique de l'histoire; l'esprit infini ne doit pas être pensé au delà de l'esprit fini, de l'homme agissant et pécheur, mais il est lui-même avide de participer au drame humain. Son infini véritable, son infini concret, n'est pas sans cette chute. Dieu ne peut pas ignorer la finitude et la souffrance humaines. Inversement l'esprit fini n'est pas en-deçà, il se dépasse lui-même, attiré inlassablement vers sa transcendance, et c'est ce dépassement qui est la guérison possible de sa finitude. Ainsi se pose dans l'hégélianisme le problème de l'unité de Dieu et de l'homme, leur réconciliation qui ne va pas sans leur opposition — ce que Hegel nomme l'aliénation»¹⁷.

3. CRISTOLOGÍA EN EL HORIZONTE DE LA COMUNIDAD

La encarnación de Dios en este Uno es sólo y solamente puede ser el principio. El proceso dialéctico no puede detenerse. Aquello que se hizo real en este Uno, tiene que hacerse realidad universal. No basta testificar la bajada de Dios al mundo, sino que sobre ella tiene que haber certeza hoy y aquí. En la religión cristiana no se trata únicamente de la revelación de cómo la substancia pasa a la conciencia de sí misma (encarnación histórica), sino también de cómo la autoconciencia pasa a la substancia; y esto se produce por la conciencia de sí misma que adquiere la *Iglesia*. La Iglesia, en cuanto comunidad del Espíritu, es la que tiene acceso a la verdad de la encarnación de Dios. Más aún: la Iglesia, en cuanto comunidad del Espíritu, es el resultado de la encarnación de Dios. Puede y tiene que haber Iglesia, porque el «único» Cristo ha muerto y ha resucitado. La Iglesia es, como podría perfectamente expresarlo el mismo Hegel, el Cristo que sobrevive. Pues, como persona particular en la que se reveló el absoluto, Cristo pasó, es algo que fue: «Este hombre singular, como aquel en quien el ser absoluto se revela, pone por obra en él, en cuanto singular, el movimiento de *ser sensible*. Él es el Dios *inmediatamente* presente; por eso su ser es un *haber sido*.» (II, 531). Pero precisamente el mismo que murió debe resucitar en el Espíritu: «La conciencia, para la que él tiene

esta presencia sensible, cesa de verlo y de oírlo; lo *ha* visto y oído; sólo por el hecho de que lo *ha* visto y lo *ha* oído se convierte ella misma en conciencia espiritual; o bien: lo mismo que antes resucitó para ella como *existencia sensible*, ha resucitado ahora en el *Espíritu*» (II, 531).

Así, la relación inmediata del Dios presente, exige mediación en la comunidad, en la que la fe sensible se transforma en una fe en una vida «en el Espíritu», y la presencia cristiana sensible se transforma en una presencia espiritual. Por tanto, no se trata de un retorno a la comunidad primitiva o al Jesús histórico del lejano pasado; esto es todavía una forma de la alienación por la representación. «Este es, por consiguiente, el movimiento que él realiza en su comunidad; o bien, esto es su propia vida. Lo que este Espíritu que se revela es *en y para sí* no sale a la luz por el hecho de que la rica madeja de su vida es destorcida en la comunidad y queda reducida a sus primitivos hilos, p. ej., a las representaciones de la primitiva comunidad imperfecta o incluso a lo que el hombre real dijo» (II, 532). Un retorno de esta especie al Jesús histórico «confunde el *origen*, como *existencia inmediata* de la primera aparición, con la *simplicidad del concepto*» (II, 532s) y lo único que proporciona es «el recuerdo sin espíritu de la figura de un individuo y de su pasado» (II, 533). Lo que se necesita es una reconciliación del más acá y del más allá *hic et nunc*. Y esto tiene lugar en el presente de la comunidad, por una elevación de la autoconciencia que aún se movía en la representación al estadio del saber absoluto, donde el verdadero contenido recibe además la adecuada forma especulativa y suprasensible del concepto. Y como, de esa manera, el verdadero saber especulativo se halla en la Iglesia, en la comunidad religiosa, Hegel describe ahora en forma sistemática los diversos momentos de esta conciencia; es decir, desde el saber absoluto del filósofo, da una interpretación de lo que para el conocimiento religioso de la comunidad sólo está contenido en el lenguaje de la representación. En conformidad con la conciencia de la comunidad, el Espíritu es descrito en tres momentos: en sí, enajenado y reconciliado.

1. *El Espíritu en sí mismo*. Hegel intenta dar forma especulativa o conceptual al saber de la comunidad sobre Cristo, hablando,

17. J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la phénoménologie*, 507s.

en primer término, del Espíritu en sí. Lo que ya era contenido de la conciencia desgraciada y creyente, pero en estado de alejamiento y alienación, «lo posee la conciencia de la comunidad... como su *substancia*: la *Trinidad* como «pensamiento puro», «representación» y «conciencia de sí misma» (II, 533). Estos son los «tres momentos» o «elementos» o «determinaciones» del Espíritu divino que piensa dialéctica y vitalmente, en los cuales «él desarrolla su naturaleza».

Esto es lo que la comunidad se representa como *Padre*: «El Espíritu, concebido primeramente como substancia en el *elemento del puro pensar*, es por el mismo hecho, de forma inmediata, la esencia eterna, simple e igual a sí misma, pero que no tiene esta significación abstracta de esencia, sino la significación de espíritu absoluto» (II, 534). Lo que la comunidad concibe como la generación del *Hijo* es el movimiento simple y dialéctico de la esencia eterna, que es espíritu y recibe lo negativo como determinación de sí misma: «Pero la esencia simple, como quiera que constituye una abstracción, es en realidad lo *negativo en sí mismo*, a saber, la negatividad del pensar, o bien la negatividad tal como está en la esencia en sí, o sea, es la *diferencia* absoluta de sí misma o su puro devenir otra cosa. Como *esencia* es únicamente *en sí* o por nosotros; mas como esa pureza del en sí constituye precisamente la abstracción o la negatividad, ella es *por sí misma*, es la mismidad o el *concepto*. Es, por tanto, *a manera de objeto*; y en cuanto la representación entiende y expresa esa necesidad del concepto como un *acontecer*, se afirma que la esencia eterna *engendra* un principio distinto» (II, 534). Pero precisamente esa esencia que quedó diferenciada por la negación exige la unidad, lo cual es representado por la comunidad como procesión del Espíritu: «Ahora bien, en ese ser “otra cosa”, la esencia ha vuelto a sí misma desde su propio seno; pues la diferencia se da en el “*en sí*”, o sea, inmediatamente la diferencia sólo se distingue de sí misma y es por tanto la unidad retornada a sí misma» (II, 534).

De esta forma queda determinada la distinción de los tres momentos trinitarios: *a)* el momento de la «esencia», *b)* el momento del *ser-por-sí*, en el que la esencia deviene otra cosa, para la cual es ella, *c)* el momento del «ser-para-sí o del saberse a sí misma *en*

lo distinto» (II, 534). Estos momentos no han de ser entendidos como situaciones estáticas, sino como movimiento vital de los «incansables conceptos», que son «su contrario en sí mismos» y «encuentran su quietud» únicamente «en el todo» (II, 535): «En su ser-para-sí, la esencia se contempla sólo a sí misma; en esta enajenación no está más que en sí misma; el ser-por-sí, que se separa de la esencia, es el *saber que la esencia tiene de sí misma*; es la palabra que deja enajenado y vacío precisamente al que la pronuncia, pero que es percibida también de manera igualmente inmediata; y sólo este percibirse a sí misma es la existencia de la palabra. De forma que las diferencias que se hacen son tan inmediatamente eliminadas como producidas, y entonces se producen cuando quedan suprimidas; y lo verdadero y real es exactamente este movimiento que gira sobre sí mismo» (II, 534s). Esta es la doctrina trinitaria de Hegel, formulada a nivel especulativo, la cual radica totalmente en la «trinidad» del método dialéctico del espíritu absoluto. «Pero la representación de la comunidad no es este pensamiento *intelectivo*, sino que posee el contenido sin ver su necesidad; y en lugar de la forma del concepto, la comunidad introduce en el reino de la pura conciencia las relaciones naturales de padre e hijo» (II, 535). El objeto es «revelado a la conciencia por un extraño; y en este modo de concebir al espíritu, la conciencia no se conoce a sí misma, no sabe qué es pura conciencia de sí misma» (II, 535).

2. *El espíritu en la enajenación*. Se trata de la enajenación del espíritu mismo, la creación, el pecado original y la redención serán correctamente entendidos cuando sean vistos exclusivamente como un proceso dentro del espíritu. Esto no significa que entre la «generación del Hijo» (el objeto del pensamiento divino «en el elemento del puro pensar», II, 534) y la «creación del mundo» («no solamente en el elemento del puro pensar», sino como «*más real...* en el elemento... de la *representación*» II, 536), no haya una diferencia fundamental. Efectivamente, lo primero constituye el fundamento para el tránsito del espíritu a lo segundo; pues lo otro tiene que ser puesto como tal, la diferencia, la oposición ha de hacerse real: «En este *simple* contemplarse a sí mismo en el otro, el “ser otro” no está puesto en cuanto tal; es todavía una diferencia como la que existe en el puro pensar, la cual, en sentido in-

mediato, no constituye ninguna *diferencia*; es un reconocimiento *de amor*, en el que ambos amantes no se oponen recíprocamente según su esencia. Mas el espíritu, que está expresado en el elemento del puro pensar, implica también que no se ha de quedar en el mero pensar, sino que ha de hacerse *real*, pues en su concepto mismo va incluido el "ser otro", es decir, la supresión del concepto puramente pensado» (II, 536).

¿Qué es, por tanto, formulado filosóficamente, lo que la comunidad se representa como *creación del mundo*? Que el mismo Espíritu se hace «distinto de sí mismo» y adopta «existencia inmediata». «Este *crear* es la palabra que la representación usa para significar el concepto mismo en su movimiento absoluto, dando también a entender que lo formulado en términos abstractos como absolutamente simple o como el puro pensar, es más bien lo *negativo* y con ello lo opuesto a sí mismo, lo «otro» (II, 536). De esta forma, el «ser para otro...» del espíritu «es a la vez *un mundo*» (II, 537).

Pero el ser otro, el contraste verdadero, por primera vez aparece en toda su hondura cuando se hace consciente como tal. Esto sucede en el «*espíritu concreto*, que es mismidad individual, que tiene conciencia y se distingue de sí mismo como otro o como mundo» (II, 537). Cuando el espíritu, en sí inocente, sabe de ese ser otro y lo realiza, se pone en contraposición consigo mismo y pierde su propia identidad. Entonces el espíritu ya «no es el puro saber, sino el pensamiento que tiene en él mismo el hecho de haber llegado a ser otro, y así el pensamiento contrapuesto a sí mismo como *bien* y como *mal*» (II, 537). Esto es precisamente lo que la comunidad se representa con el pecado original, que ella entiende como hecho contingente, cuando en realidad, a consecuencia de que el espíritu implica el hacerse otro, es una necesidad. «El hombre es imaginado como fruto de un *acontecimiento* y no como una naturaleza necesaria. Se piensa que él perdió la forma de identidad consigo por haber levantado su mano hasta el árbol de la ciencia del *bien* y del *mal*, y que luego fue arrojado del estado de conciencia inocente, de la naturaleza que brindaba sus frutos sin necesidad de trabajo, y del paraíso, el jardín de los animales» (II, 537).

En el pecado original de la conciencia, la cual, en virtud de la contraposición entre el bien y el mal, se hace mala y contradictoria,

la creación del mundo alcanza en forma radical una estructura que es necesariamente inmanente a ella. Por el pecado se repite en el fondo el movimiento del ser absoluto, el cual no permanece estático y en el más allá, sino que determina toda la realidad como movimiento viviente del espíritu. Por eso «la caída en el mal puede ser concebida como un acto que se produce en un estadio anterior al mundo existente, en el primer reino del pensamiento» (II, 538), y por tanto, en el espíritu que existe en sí mismo, según se afirma en la idea de la caída de «un hijo unigénito de la luz» (probablemente, una alusión a la teoría de Jakob Böhme) o de «muchos otros seres» — doctrina tradicional sobre los ángeles — (II, 537; en todo caso, una enumeración de momentos: trinidad, cuaternidad, quintuplicidad..., para Hegel es inútil). Pero, como en esta situación el bien y el mal no son unos poderes que estén flotando sobre el hombre, sino que constituyen la mismidad humana, se invierte la lucha y sucede «que, de la misma manera que el mal no es otra cosa que el entrar en sí de la existencia natural del espíritu, como contrapartida el bien entra en la realidad y aparece como una existente conciencia de sí mismo» (II, 539). Y esto tiene lugar en Cristo, en el que el ser divino renuncia a su condición irreal: «Lo que en el espíritu puramente pensado viene tan sólo insinuado como devenir otro del ser divino, para la representación se aproxima aquí más a su realización; para ella consiste en la propia humillación del ser divino que renuncia a su abstracción y a su irrealidad» (II, 539).

Por tanto, para la supresión de la contradicción y para la *reconciliación* es necesario el movimiento, tanto en el mismo ser divino como en la mismidad humana; y ese movimiento empieza en el momento del ser-en-sí, que (respecto del otro momento) es anterior a la mediación, comienza en la enajenación del ser divino, la cual «es representada como acción libre», pero «cuya necesidad está incluida en el concepto» (II, 540): «lo que se enajena no es aquello a lo que conviene el ser-por-sí, sino la esencia simple; esto es lo que va a la muerte y lo que, por esa operación, reconcilia al ser absoluto consigo mismo» (II, 540). Se trata, por consiguiente, de una enajenación de la esencia divina en el ser natural humano, pero de tal modo que en la muerte se suprime la alienación por

el nacimiento, como verdadero espíritu, en la autoconciencia de la comunidad: «Pues en este movimiento dicha esencia se representa como *espíritu*; la esencia abstracta está enajenada, ella tiene existencia natural y realidad subjetiva; este ser «otro», o su presencia sensible, queda suprimido por el segundo hacerse otro y, en cuanto suprimido, es puesto como *universal*; con lo cual la esencia ha alcanzado allí su mismidad; la existencia inmediata de la realidad, al quedar suprimida y hacerse universal, ha dejado de ser algo extraño y exterior a la esencia; esta muerte es, por tanto, su nacimiento como espíritu» (II, 540).

Y Hegel describe todavía más exactamente este proceso del espíritu divino, que la imaginación de la comunidad ve representado en la encarnación, muerte y resurrección de Cristo. Precisamente por tratarse de la encarnación de Dios, se pone de manifiesto que la esencia divina y la humana en sí no están separadas, y también que el mal existente no es extraño a la naturaleza divina: «Si consideramos más detenidamente el desarrollo de dicha representación, en primer lugar vemos expresado en ella que la esencia divina toma naturaleza humana. Con esto queda ya *expresado* que ambas no están *en sí* separadas. E igualmente, en el hecho de que la esencia divina se enajena *desde el principio*, de que su existencia entra en sí y se hace mala, no está expresado, pero *sí contenido* que *en sí* esta existencia mala no es extraña a ella; el ser absoluto no sería sino un nombre vacío si se diera algo *ajeno a él*, si se pudiera caer de él; el elemento del *ser dentro de sí* constituye más bien el momento esencial de la *mismidad* del Espíritu. El que el *ser dentro de sí*, y el ser así *real*, pertenece a la esencia misma, eso es para nosotros *concepto*; y en la medida que es concepto, aparece para la conciencia en el estadio de la representación como un *acontecer* incomprendible; el *en sí* toma la forma de un ente *indiferente* para ella. Pero el pensamiento de que los momentos de la esencia absoluta y la mismidad que es por sí no están separados, aparece *también* a esta representación, pues ella posee el contenido, pero con posterioridad, en la enajenación de la esencia divina, que se hace carne» (II, 541). En aquello que la comunidad se representa como sacrificio de la muerte de Cristo, llega a su final la encarnación y se consuma la reconciliación: «Esta representación que en tal forma

es todavía *inmediata* y, por lo mismo, no es espiritual, o sea, la forma humana de la esencia como un mero individuo particular, todavía no universal, se hará espiritual para esta conciencia en el movimiento de la esencia formada, en el movimiento de sacrificar de nuevo la existencia inmediata y retornar a la esencia; la esencia en su *reflexión sobre sí misma* es por primera vez el espíritu. Por tanto, lo representado aquí es la *reconciliación* del ser divino con el *otro*, y concretamente con el pensamiento del mismo, con el mal» (II, 541).

Pero ya aquí Hegel protesta vivamente contra el hecho de que por esto se concluya que el bien y el mal, la esencia divina y toda la naturaleza, quedan equiparados. Sólo una «forma» de pensar «no espiritual» (II, 542), falta de dialéctica, identificará estas dos afirmaciones, como si se tratara ahí de una unidad estática y no de un movimiento dinámico y espiritual: «La dificultad que hay en estos conceptos está en que se retiene el *es* y se olvida el pensamiento, donde los momentos tanto *son* como *no son*; ellos son únicamente el movimiento, que es el espíritu. Esta unidad espiritual, o unidad donde las diferencias sólo existen como momentos o como suprimidas, es lo que en aquella reconciliación se ha producido para la conciencia en su estadio de representación. Y en cuanto esa unidad es la universalidad de la conciencia de sí mismo, ésta ha abandonado el estadio de la representación; el movimiento ha vuelto a sí mismo» (II, 543).

3. *El Espíritu reconciliado*. La encarnación de Dios se continúa en la Iglesia. Cristo tenía que morir para que con ello surgiese la comunidad en el Espíritu. «Este concepto de la individualidad transformada (*aufgehoben*), que es la esencia absoluta, expresa, por tanto, inmediatamente la constitución de una comunidad, la cual, anclada antes en la representación, vuelve ahora hacia sí, hacia la mismidad; y con ello el Espíritu pasa del segundo elemento de su determinación, de la representación, al *tercero*, que es la conciencia de sí mismo en cuanto tal» (II, 541).

Así está ya puesto el espíritu en su universalidad, y él vuelve a sí mismo. «El Espíritu está puesto, por tanto, en el tercer elemento, en la *autoconciencia universal*; él es su *comunidad*. El movimiento de la comunidad como conciencia de sí mismo, que se *distingue* de su representación, consiste en reproducir lo que *en sí* ya se ha producido. El difunto hombre divino o Dios humano, es «en sí»

la autoconciencia universal; y tiene que devenir eso *para esta autoconciencia*» (II, 543).

Precisamente de la «caída en el pecado» nace el «retorno». En cuanto la conciencia de sí mismo, que se había hecho mala por entrar en sí, se hace consciente de su propio mal y así entra más radicalmente en sí misma; queda suprimido el mal. Y esto es lo que para la comunidad aparece representado en la encarnación y muerte de Cristo y lo que tiene que interiorizarse: «La *muerte* del hombre divino, *en cuanto muerte*, es la *negatividad* abstracta, el resultado inmediato del movimiento, que termina solamente en la sola universalidad *natural*. Esta significación natural se pierde en la conciencia espiritual de sí mismo o se convierte en el concepto indicado. El sentido inmediato de la muerte, el no ser de *este individuo*, queda clarificado en la *universalidad* del espíritu, que vive en su comunidad, que diariamente muere y resucita en ella» (II, 545). De esta manera el Cristo individual se convierte en Cristo universal: del individual «hombre divino» o «Dios humano» surge «el hombre divino universal, la comunidad» (II, 548). En todo esto se trata siempre del movimiento de la conciencia; y a este respecto, tanto el elemento de la representación (Hijo) como el del puro pensar (Padre) son asumidas en el concepto de espíritu realizado: «La muerte del mediador asumida en la mismidad es la supresión de su *objetividad* o de su particular *ser para sí*; este *particular* “ser para sí” se ha convertido en autoconciencia universal. Por otra parte, el *universal* se ha convertido por eso mismo en autoconciencia, y el puro o irreal espíritu del simple pensar se ha hecho *real*» (II, 545s).

Así se completa la realización de la esencia divina en el espíritu que se sabe a sí mismo, en el cual la conciencia vuelve a la identidad del puro saber, que ahora, sin embargo, contiene en sí todos los momentos. Esto es lo significado bajo la dura expresión muerte de Dios, que ahora aparece matizada con mayor precisión: «La muerte del mediador no sólo es muerte de la *parte natural* del mismo o de su particular “ser para sí”; la muerte no sólo afecta a los restos mortales, separados de la esencia, sino también a la *abstracción* de la esencia divina. Pues el mediador es, mientras su muerte no ha completado aún la reconciliación, lo unilateral, que conoce como esencia lo simple del pensar en contraposición a la

realidad; este extremo de la mismidad no tiene todavía el mismo valor que la esencia, sólo llega a tenerlo en el espíritu. La muerte de esta representación contiene, por tanto, a la vez la muerte de la *abstracción de la esencia divina*, que no está puesta como mismidad. Esa muerte es el doloroso sentimiento de la conciencia desgraciada de que *Dios mismo* ha *muerto*. Esta dura frase es la expresión del saber más íntimo de sí mismo, el retorno de la conciencia a la hondura de la noche del yo = yo, que no distingue ni sabe ya nada fuera de sí... Este saber es, por tanto, la infusión del espíritu, por la que la substancia, muerta en su abstracción y falta de vida, se ha convertido en sujeto y, por consiguiente, en autoconciencia *real*, simple y universal» (II, 546).

La distancia que aparta a la comunidad de la reconciliación — sea de la que tuvo lugar en el pasado (en Cristo) o de la que ha de realizarse en el futuro (para ella misma) —, ha de ser abolida en el presente. Lo que aparece como acción satisfactoria de un extraño tiene que ser conocido como la llegada del espíritu absoluto a sí mismo en virtud del propio desarrollo. La reconciliación, que sólo es contenido exterior de la conciencia religiosa, tiene que convertirse en la obra propia de la conciencia, en la «simple unidad del concepto» (II, 553), en la «simple unidad del saber» (II, 555). Tiene que tener lugar, por tanto, la última ascensión a aquella configuración vitalmente activa, donde la forma y el contenido se identifican en el saber; donde substancia y sujeto, individualidad y universalidad, finito y universal son completamente uno en la *identidad del yo consigo mismo* (II, 560); donde, por ende, el absoluto se piensa a sí mismo, se pone a sí mismo como ser y, en virtud de su propia realización, opera su propia reconciliación. «Esta última configuración del espíritu, el espíritu que da a su verdadero y perfecto contenido la forma de mismidad, y con ello tanto realiza su idea como permanece en su idea dentro de esta realización; es el saber absoluto, es el espíritu que se sabe a sí mismo como tal espíritu o el *saber conceptual*» (II, 556).

Supuesto todo esto habrá que conceder que: «En el tiempo, el contenido de la religión se anticipa a la ciencia en expresar lo que es el *espíritu*» (II, 559). Pero sólo la ciencia «es el verdadero saber acerca del espíritu» (II, 559). «Sólo la ciencia es la teodicea»,

había escrito Hegel a un amigo, cuando acababan de imprimirse las últimas páginas de la *Fenomenología* (xxvii, 137).

4. CRISTO ASUMIDO EN EL SABER

La *Fenomenología*, como camino mental del pensamiento, es a la vez el curso de la vida del espíritu absoluto mismo. Hegel describe el *curriculum vitae* de Dios escribiendo la historia del espíritu. En este sentido, la *Fenomenología* es, a la vez, historia de la filosofía y de la teología. Seguramente Hegel tenía la convicción de que en él nada se había perdido de cuanto la nueva época había alcanzado en profundidad respecto de la intelección de Dios. Había descrito el nuevo «ser de Dios en el mundo» y el nuevo «ser del mundo en Dios», el carácter mundano de Dios y el carácter divino del mundo, sin caer en el panteísmo fatalista o en el ateísmo irreligioso. Al contrario: En la *Fenomenología* había quedado claro cómo Dios es el mundo y a la vez no lo es, cómo el mundo puede ser tan tremendamente antdivino y, sin embargo, figura externa de Dios.

Mirando hacia atrás podemos preguntarnos, ¿propiaemente, cómo ha conseguido Hegel esto? Por medio de la idea de la *evolución*: el mundo no es simplemente Dios, sino Dios en su desarrollo. Este Dios en la evolución, en el camino, en la historia, se enajena a sí mismo en el mundo, pero a la vez conduce el mundo, como naturaleza y finalmente como espíritu, a través de todos sus estadios hasta él, hasta su infinitud y divinidad. Todo ello en un gigantesco círculo universal como el que ya habían descrito los padres de la Iglesia y la escolástica medieval: *exitus a Deo - reditus in Deum*.

Pero la diferencia es grande: el esquema dualista queda aquí superado a tono con la edad moderna. Y no sólo queda superado el dualismo exterior entre el cielo y la tierra, que las ciencias naturales han hecho relativo, sino también el interior entre Dios y hombre. La divinidad lo comprende y abarca todo, sin que deje de percibirse la diferencia. Muy al contrario, la diferencia es vista ya en Dios. La vida de Dios consiste en la lucha contra lo opuesto, lucha que Dios sostiene consigo mismo, llegándose en su desarrollo

a un mundo proveniente de Dios y a la reconciliación del mundo con Dios. Así el dualismo es introducido en la divinidad misma. La idea de la vida de Dios, la idea del desarrollo divino se convierte en frase devota e incluso insípida cuando no es entendida como dialéctica interna de Dios mismo.

El que Dios sea visto en este desarrollo dialéctico tiene enormes consecuencias para el concepto acerca de él; pues éste incluye así en Dios mismo el momento negativo: la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo. Para expresar también en el nombre esta profundización y depuración del concepto tradicional de Dios, Hegel prefiere designarlo como espíritu.

Al decir que Dios es espíritu se indica que él deviene y se desarrolla en sí mismo, se enajena dialécticamente y vuelve a sí mismo. Espíritu no es ni la pura subjetividad interna de la conciencia ni la absorción en una divinidad concebida a modo de substancia. Más bien, espíritu es la substancia que es sujeto, que como mismidad está en movimiento, se enajena y entra en sí misma, según lo expresa Hegel al final de la *Fenomenología*: «Se nos ha mostrado que el espíritu no es ni la retirada de la conciencia de sí mismo a la pura interioridad, ni el hundimiento de la misma en la substancia y en la nada de su diferencia, sino que es este movimiento de la mismidad, que se enajena a sí mismo y se hunde en su substancia. Como sujeto, él sale de la substancia, que convierte en objeto y contenido, pero a la vez suprime esta diferencia de objetividad y contenido» (II, 561). O como lo expresa Hegel en el «Prólogo», que fue escrito a modo de segundo capítulo final: «El hecho de que lo verdadero sólo es real como sistema, de que la substancia es esencialmente sujeto, está indicado en la denominación del absoluto como espíritu (el más sublime concepto, que pertenece a la nueva época y a su religión). Sólo lo espiritual es lo *real*... Pero no la vida que retrocede ante la muerte y se conserva inmune de la corrupción, sino la que la arrostra y se mantiene en ella, es la vida del espíritu. Éste solamente adquiere su verdad encontrándose a sí mismo en medio de la absoluta escisión» (II, 24, 29s).

Desde un Dios que es evolución, dialéctica y espíritu pueden abarcarse todas las contradicciones del mundo y de la sociedad en su pertenencia mutua y en su necesidad; desde este Dios la trágica y

desgraciada disociación de la realidad en sus diversos estratos puede superarse en la reconciliación mediante la negación de la negación. La conciencia de Hegel ha sufrido más que ninguna otra conciencia filosófica anterior por la falta de reconciliación en la realidad, particularmente en la sociedad humana. Y fue sobre todo él quien vio clarísimamente que, no siendo los estratos inferiores de la alienación sino anticipación y consecuencia de una única alienación suprema, una reconciliación propiamente dicha sólo es posible si se llega a una reconciliación entre lo finito y lo infinito, entre el mundo y Dios.

También la *Fenomenología*, lo mismo que todos los escritos anteriores de Hegel, ha de entenderse únicamente sobre el trasfondo de la problemática social conjunta; esto se deduce de su prehistoria en Jena, según expusimos, y del sello impreso en la obra. Como había sucedido en los ensayos de Jena, también ahora, en la *Fenomenología*, se trata de una mediación que es a la vez social y religiosa. Por eso, como lo ha hecho G. Lukács¹⁸, dicha obra puede ser considerada desde el punto de vista de una reflexión sobre los condicionamientos económicos de la producción del mundo objetivo y de las dificultades internas de la sociedad civil; ya en los ensayos de Jena se acometió el tema del trabajo como parte integrante de la automediación del espíritu. La *Fenomenología* puede también interpretarse, según lo ha intentado A. Kojève¹⁹, como una reflexión sobre el proceso de la historia en cuanto transformación de las instituciones políticas; pero por encima de la dialéctica económica, él aduce con razón el componente político del poder como una condición esencial del proceso histórico. Y, finalmente, la *Fenomenología* puede ser interpretada como historia de la parusía de un ser divino que todo lo envuelve, como lo ha hecho M. Heidegger²⁰, quien ha reconocido abiertamente el sentido teológicamente importante de las expresiones de Hegel sobre el absoluto. Pero todas estas interpretaciones son falsas, como muy bien ha dicho G. Rohrmoser en el último capítulo de su libro, si se aíslan unas de otras. La cuestión que Lukács se plantea sobre la génesis y significación

de la sociedad civil y la que plantea Kojève acerca de la función del moderno principio del derecho, han de abordarse a la vez recurriendo a la religión, pues, según la persuasión de Hegel, sólo a través de ella se posibilita una reconciliación del hombre con la realidad desgarrada y consigo mismo.

G. Rohrmoser no tiene suficientemente en cuenta la supresión de la religión por la filosofía que Hegel sostuvo en la época de Jena. Pero sus tres delimitaciones negativas, que reconocen plenamente el interés positivo de las tres posiciones más influyentes en la actual discusión sobre la *Fenomenología*, están avaladas, sin lugar a dudas, por el texto de la *Fenomenología*.

Contra G. Lukács, el cual no discute que Hegel ha echado mano de la religión, pero cree que lo ha hecho para dar una solución fingida a las contradicciones reales de la sociedad civil y que se trata ahí de una fuga religiosamente sublimada a la identidad sujeto-objeto de un espíritu dotado de carácter hipostático; hemos de objetar que semejante interpretación «no solamente convierte en su contraria la intención que guía a Hegel en su intento de una reconciliación; sino que deforma ya el problema fundamental y no lo presenta en términos hegelianos. Pues la dialéctica de Hegel no se puede reducir a la del proceso de la producción en la sociedad. En él es más bien expresión de una conciencia unilateral y falsa, que niega la mismidad infinita del individuo en la abstracción aislada de la mediación objetiva y aniquila la riqueza de su devenir histórico conservada en el recuerdo del espíritu. Al dar a la supresión de la cosificación social producida por la sociedad esa finalidad a que hemos hecho referencia y que hizo suya Marx, se suprimiría a la vez al yo libre y la historia no llegaría a su perfección en la sociedad sin clases, sino que volvería a caer, por debajo de la moralidad inmediata de la *polis*, en la barbarie de la situación del comienzo prehistórico»²¹.

Contra A. Kojève, según el cual, la dialéctica del señor y del siervo es el tema de la *Fenomenología*, y de ahí se deduce una canonización de la época napoleónica (reconocimiento político y jurídico del individuo en su igualdad con los demás individuos) y del ateísmo (cristianismo como necesidad ideológica del siervo mientras era siervo); hay que acentuar cómo «la difamación — o glorificación — de la filosofía de Hegel como atea no se hace más persuasiva por el hecho de que se pretenda asegurar la actualidad de ésta introduciendo en ella ideas modernas. El precio que se paga aquí por la actualización» de su pensamiento parece demasiado alto... De todo lo hasta ahora dicho hay una cosa que debería haber quedado suficientemente clara, a saber, que se confunde la concepción hegeliana con la actitud de la subjetividad moderna, la cual se zafa de su alienación y cree que la mejor manera de servir a Dios es mantener al mundo alejado de él»²².

18. G. LUKÁCS, *Der junge Hegel*, 539-718.

19. A. KOJÈVE, *Hegel, Versuch einer Vergegenwärtigung seines Denkens*, 172s.

20. M. HEIDEGGER, *Hegels Begriff der Erfahrung*, especialmente 186-189.

21. G. ROHRMOSER, *Subjektivität und Verdinglichung*, 102.

22. Ibid. 104.

Por lo que se refiere a M. Heidegger, que en su interpretación del concepto hegeliano de la experiencia como historia de la parusía del ser, abstrae de la génesis histórica y social del punto de partida de la *Fenomenología* de Hegel; hay que decir que con esa abstracción «se pierde lo esencial y el elemento inalienable de la filosofía hegeliana, el elemento en medio del cual se mueve el pensamiento en su proceso de llegar a comprender lo que es, lo que merece el nombre enfático de realidad. La diferencia ontológica de Heidegger, el exilio del ser respecto a los entes, es directamente opuesta al sentido y a la dirección de la filosofía hegeliana. Lo que a Hegel interesa no es restaurar la pureza del ser sacándolo de su caída en las cosas. Más bien, lo que Heidegger interpreta como caída del ser, Hegel quiere entenderlo como realización del ser mismo. La *Fenomenología* es el signo del viraje que ha realizado la conciencia trascendental desde el estado de repliegue en sí misma hacia el ser de las cosas exteriores a ella. Metafísicamente, la filosofía de Hegel es una insistente afirmación de la determinación del ser y de las cosas frente a la pureza de un pensamiento que es demasiado impotente para entablar la lucha con ellas. Por otra parte, demuestra ser teológica y cristiana en el auténtico sentido, porque corresponde dócil y sin pretensiones al amor demostrado por Dios al mundo en la muerte de Cristo y a la voluntad del Absoluto de existir entre nosotros y no hacerlo sin nosotros»²³.

Como colofón a esta pequeña divagación oigamos a E. Bloch: «No todo lo que en Hegel carece de relación inmediata y funcional con el marxismo puede... ya de antemano, sin más, dejarse de lado... En realidad la problemática religiosa no puede eliminarse sin violencia del desarrollo inicial y de las implicaciones de la filosofía hegeliana. Con todo, el maestro posterior no cayó llovido del cielo, tampoco en cuanto a su contenido, y mucho menos del cielo eclesástico»²⁴.

Ninguna época fue descrita por Hegel con más arte y más detalle que la moderna, la cual representa en su opinión una disociación entre ortodoxia e ilustración, entre fe y puro conocer, entre más acá y más allá. Lo que más cordialmente iba buscando Hegel era conseguir aquello que, si bien con grandes reservas, había afirmado de la revolución francesa, a la que, al final, tuvo que negarle también este logro: «Han quedado reconciliados los dos mundos y el cielo ha sido trasplantado a la tierra» (II, 413). Pero Hegel anhelaba esta reconciliación, no sin la religión, como lo habían hecho la ilustración radical y la revolución francesa, sino precisamente a través de ella, en la que el espíritu consciente de sí mismo

23. Ibid. 106.

24. E. BLOCH, *Subjekt - Objekt*, 52.

realiza el completo retorno desde la total enajenación en el ser socialmente cosificado.

Con todo, lo que de esa forma se mantiene es una religión en forma filosófica. Pero precisamente en esta religión Cristo, que por la nueva concentración de Hegel en la filosofía de momento hubo de quedar en la penumbra, ha recibido un puesto fijo. A plena luz especulativa Cristo aparece en esta filosofía como aquel en quien se hizo visible la gran reconciliación, en quien el cielo y la tierra, la más elevada abstracción y la más absoluta inmediatez se dieron la mano; en quien se presentan como una sola la naturaleza de Dios y la naturaleza del hombre. Podrá juzgarse de la cristología de Hegel como se quiera; de sus ideas sobre el Espíritu y sobre Cristo dentro de la *Fenomenología* podrá opinarse como a uno apetezca, y, por lo que se refiere al método filosófico de la misma, así como a los análisis concretos allí verificados, podrá pensarse como más guste; pero precisamente el teólogo debería ser el primero en hacer honor a esta obra de reconciliación, con todo lo que representa dentro de la historia del tiempo moderno como superación del estrecho ángulo de visión en la historia de la filosofía y de la teología.

En efecto, en Hegel hallamos el intento de una doctrina tan radicalmente moderna como radicalmente cristiana acerca de una reconciliación plena entre el mundo y Dios.

Hegel intentó andar, sin compromisos, por un camino intermedio entre la dogmática escolástica, según la había conocido en Tubinga, y una ilustración no cristiana, que estaba pasando de Francia a Alemania. El teólogo no debe tener en poco este honrado esfuerzo, al margen completamente de la postura que él adopte ante las diversas soluciones. A este respecto vamos a hacer dos aclaraciones.

1. Cuando se estudia la situación de la época moderna podrá defenderse con razón a los grandes y a los pequeños teólogos escolásticos de ambas confesiones posteriores a Trento. Ellos, apoyándose en la tradición y en la *doctrina communis*, construyeron y ampliaron con celo y maestría sus tratados (¡sin despreciar las aportaciones del enemigo!) como bastiones inexpugnables. Podrá llamarse la atención sobre progresos, fundamentaciones más hondas y más claras maneras de clasificar; sobre nuevas seguridades y concentración en los textos que peligraban. Pero el hecho es que con la mejor intención (precisamente por lo que respecta a la «cuestión» de la cristología — pues no era más que eso: una «cuestión», un «tratado» —) de tanto levantar muros quedó

a veces tapiada la visión hacia fuera y se hizo la obscuridad dentro; en medio de cientos de *quaestiones* y *quaestiunculae* no se prodigó realmente el planteamiento de la gran cuestión de la nueva época; en medio de las innumerables controversias de escuela entre tomistas y molinistas, entre fideístas y racionalistas, entre protestantes y católicos, se prestó muy poca atención y no se concedió suficiente estudio a lo que constituía la verdadera controversia de la edad moderna: el alejamiento entre Dios y el mundo. En cambio Hegel, partiendo de la problemática religiosa y social, vio perfectamente dónde se hallaba la verdadera quiebra de la época e intentó al menos subsanarla.

2. Con razón habrá que admirar, por otra parte, a los atrevidos descubridores y conquistadores de la nueva época, los cuales, confiados en la claridad de sus mentes y en una providencia, aunque creída con frecuencia como una realidad lejana, abrieron nuevos caminos para una nueva época en la filosofía y la ilustración, en las matemáticas y la mecánica, en las ciencias naturales y la técnica, en la economía y la política, en la crítica bíblica y la investigación sobre la vida de Jesús. Y es necesario recordar aquí los enormes progresos que por entonces se hicieron en la libertad y tolerancia, en el bienestar y la visión clara contra el tradicionalismo y el absolutismo real, contra la superstición y la teología esclerótica. Pero tampoco se puede olvidar aquí cómo, en medio de tanta luz, se dejó de ver la verdadera escisión, cómo se disgregó (¡la era analítica!) más que se reconcilió; y cómo incluso los grandes reconciliadores (Bruno, Spinoza, Leibniz, Goethe, y el mismo Kant de las tres «críticas», el Fichte de los tiempos jóvenes y Schelling) generalmente en sus obras dejaron marginado a Cristo. En cambio Hegel no solamente quería reconciliar, sino que además centró toda su obra de reconciliación en Cristo, según él creyó que debía entenderse a éste en los nuevos tiempos.

No puede negarse que la ejecución filosófica de esta reconciliación cristiana es, en el sentido teológico, una empresa muy problemática. Con todo, la *Fenomenología* sigue siendo el conato magnífico, con notables logros en muchas facetas, de una reconciliación total entre la filosofía y la teología, entre el conocimiento y la revelación, entre la ilustración y los dogmas, entre la razón y la historia, entre la investigación y la fe, entre el humanismo moderno y un cristianismo más profundo. En conjunto, ¿no se trata aquí de una reconciliación en la que parece como si el cristianismo se hubiera superado a sí mismo? Muchos cristianos eruditos y también muchos teólogos quedaron entonces muy agradecidos a Hegel.

El que no esté dispuesto a rendir una admiración entusiasta a la *Fenomenología* (a diferencia de D.F. Strauss, p. ej., que la celebra como «alfa» y «omega» de la filosofía hegeliana, como gran

viaje de odisea hecho por Hegel)²⁵, habrá de reconocer por lo menos lo genial de la obra, como de hecho la admiran en secreto todos sus enemigos de cualquier matiz que sean (para K. Marx es la verdadera fuente y el secreto de la filosofía hegeliana)²⁶. Sólo cuando el teólogo sea capaz de apreciar en su valor esta apertura triunfal de la obra de reconciliación de Hegel (que todavía no es, ni mucho menos, el acorde final); estará él en condiciones de formular sus objeciones contra esa teoría sobre el espíritu y sobre Cristo. Pero en todo caso deberá formularlas con precaución, pues precisamente en la perspectiva de la cristología clásica hay que pensar las objeciones con doble cuidado, no sea que una crítica poco matizada destruya el dogma clásico sobre Cristo.

Por tanto, el teólogo acedémico ponderará sus reparos a la luz de la cristología clásica. Cabe argüir, p. ej.: Hegel se sirve de una nueva terminología filosófica (momento, conciencia, «en sí», «por sí»...). Pero, tendría que contestarse, ¿acaso en su tiempo no fue nueva la terminología cristológica que hoy se ha hecho clásica (φύσις, ὑπόστασις, *natura*, *persona*), la cual no tenía origen bíblico, sino filosófico, y, por añadidura, era altamente sospechosa por su uso contradictorio en el campo ortodoxo y en el herético? Ciertamente, Hegel sostuvo que términos como Padre, Hijo, generación y nacimiento... debían entenderse especulativamente. Pero ¿acaso esos mismos términos en la teología tradicional no deben tomarse también en un sentido muy analógico (donde predomina la disparidad sobre la semejanza) y, consecuentemente, ser sublimados *per viam affirmationis, negationis et supereminetiae*? Hegel, se dirá ulteriormente, distingue demasiado poco entre acto de generación y acto de creación, entre Logos y mundo. Pero ¿no es necesario establecer una relación entre ambos momentos, si ha de tener sentido la afirmación de la Biblia acerca de una creación por el Logos, «ἐν Χριστῷ»? Se objeta igualmente: Hegel introduce el pecado en el absoluto. Pero ¿no dice Pablo que el Hijo de Dios se hizo pecador; y no afirma Juan que fue un cordero cargado con el pecado? Otra objeción es que Hegel enseña una reconciliación del hombre que es una reconciliación de Dios consigo mismo. Ahora bien,

25. D.F. STRAUSS, *Werke* x, 224.

26. K. MARX, *Frühschriften*, 252.

¿no depende toda la reconciliación de que ella no se realizó en un hombre cualquiera, sino que fue obra de Dios en su Hijo? Se podría decir que Hegel enseña la suplantación del Cristo individual por el Cristo universal de la humanidad. Pero ¿acaso no están llamados todos los hombres creyentes a completar, movidos por el Espíritu, en un solo *corpus Christi* aquello que falta todavía a Cristo? Hegel, se dirá, sostuvo un devenir en Dios. Sin embargo, no *se hizo* hombre el *Logos* eterno de Dios? y a la objeción de que Hegel defiende una evolución necesaria, cabe replicar: ¿Acaso la Escritura no conoce la necesidad del *deñ* en la historia de salvación? Y, finalmente, ante el reproche de que Hegel enseña un «panteísmo» en el que se unifica a Dios y a la criatura, se puede responder: ¿No es Jesucristo a la vez Dios y hombre, creador y con las distintas formulaciones en que se expresan.

Todo teólogo percibe los problemas que se ocultan, no sólo tras las respuestas dadas por Hegel, sino también tras las de la cristología clásica, los cuales nos siguen oprimiendo hasta la actualidad bajo las distintas formulaciones en que se expresan.

Entre las muchas objeciones hay una a la que hemos de dedicar especial atención, porque ella no se refiere a un problema parcial, que quizás habrá de interpretarse de otra manera, sino de forma inmediata a lo fundamental y a la estructura básica de la *Fenomenología* y a la posición de Cristo en el conjunto. Preguntando en términos teológicos, ¿Qué ha ocurrido con la cristología en esta obra maravillosa que es la *Fenomenología*, la cual une en sí teoría del conocimiento con ontología, psicología con antropología, filosofía de la historia con crítica de la época? ¿Cuál es su situación dentro de la fase final en que culmina la *Fenomenología*? Hegel mismo dirá que Cristo, y con él todo el cristianismo, ha desembocado en el saber absoluto. Ha desembocado allí experimentando una absorción salvadora, frente a todos aquellos que habían suprimido a Cristo, a saber: de forma abierta, los racionalistas ilustrados; de manera enmascarada, los teólogos tradicionalistas con su pereza mental. En cambio dentro de la filosofía de Hegel la fe en Cristo no sólo se da por supuesta, sino que recibe una nueva vigencia en su autonomía religiosa, es decir, sin evaporarse en un mero simbolismo. Ahora bien, se exige que esta fe — cosa obvia para las modernas personas

cultas — sea traducida a la actualidad e interpretada filosóficamente, y precisamente por eso, que Cristo desemboque en el saber absoluto.

Filosóficamente hablando, esta contestación puede ser pensada ulteriormente. Desde la perspectiva teológica habrá que hacer una nueva pregunta a esa respuesta: Cristo, y con él el cristianismo ¿han sido incorporados realmente a ese saber absoluto? ¿No parece más bien que Cristo ha quedado apresado en una red, tejida dialécticamente por una imponente ciencia especulativa? Al interpretar las contradicciones religiosas de la representación en orden a una absoluta identidad, ¿no intenta este saber especulativo descifrar el misterio de Cristo, recorrer el velo, con la intención quizás de descubrir tras él la efigie del propio hombre?

Pero el crítico teológico suele hacerse las cosas demasiado fáciles en este punto. Al Hegel de la *Fenomenología*, al revés de lo que ocurre con ciertos autores de la ilustración, no se le hubiera ocurrido jamás encerrar a Cristo en un saber *humano*. Lo genial de la solución de Hegel está precisamente en que se le hace desembocar en un conocimiento humano-divino. La especulación es para Hegel algo más que una función intelectual del entendimiento. La razón humana es más que mera razón humana. Sobre la cima especulativa del hombre se conoce a sí mismo porque conoce al absoluto, y viceversa. Por eso, en raíz — *in potentia* — lo conoce todo. Purificado de todo conocimiento empírico de los sentidos y de todo conocimiento abstracto del entendimiento, confiando firmemente en lo mejor de sí mismo, en lo que le es más suyo, en la razón donde el ser y el pensar son una misma cosa, el hombre participa del saber absoluto, pero no sólo en el sentido de una mera participación, sino además en el sentido de que en su saber, por medio de la propia alienación, se ha hecho uno con el saber absoluto, es decir, con aquel ser divino que es el mismo método universal de Dios, en el que se encuentra todo lo que hay en el cielo y en la tierra, en el corazón del hombre y en el corazón de la historia del mundo, y en el que todo es abrazado y comprendido. Y si el hombre habla de Dios cuando por medio de él Dios habla de sí mismo, ¿no iba la filosofía del hombre a poder ser y tener que ser verdadera y suprema teología? La palabra del hombre se con-

vierte en palabra de Dios y la ciencia de Dios pasa a ser ciencia del hombre. Ahora bien, ¿no es ese saber humano-divino el mejor lugar donde puede ser asumido Cristo? Hay algo que está claro con evidencia palmaria: Hegel no tenía intención de negar el acontecimiento de Cristo, sino que, para hacerlo inexpugnable ante los ataques de la incredulidad, él se instala, con inaudito atrevimiento, dentro del misterio mismo. Y desde ahí, desde el centro real de la realidad racional, el filósofo contempla con su saber a Dios, al hombre, al hombre-Dios, recoge a Cristo, y con él a toda la humanidad, en su sabiduría. Y quien se entregue, por así decirlo, con suprema confianza en Dios a este saber absoluto ¿no va a poder y deber hablar sobre Cristo *sabiendo* de él? ²⁷.

Pero no acabaríamos de entender a Hegel si olvidáramos que él argumenta desde un moderno, esencialmente distinto, transformado y más profundo concepto de Dios. Y apenas tendrá sentido el argumentar contra él apoyándose en el Dios de la Biblia, pues antes hay que discernir lo que en la imagen del Dios bíblico debe atribuirse a una determinada concepción del mundo. Hegel estaba decidido a tomar radicalmente en serio el giro copernicano, realizado por Copérnico en el terreno de la física y por Kant en el del espíritu. Hegel era un pensador moderno por los cuatro costados, en el sentido de que abandonó de una vez para siempre la idea de Dios de épocas pretéritas, tanto la que lo entendía como un ser que habita «sobre» el mundo en sentido literal y espacial (según la representación cándidamente antropomórfica) y que, sin embargo, está en continuo contacto con nosotros, como la idea deísta de la ilustración acerca de un ser del más allá, de un ser ultra mundano en el sentido espiritual o metafísico (Dios arquitecto del mundo, el *Dios* relojero), el cual en el terreno práctico no es necesario para vivir. En este sentido, lo mismo que Spinoza, Lessing y Goethe, Hegel sólo estaba interesado por el Dios *en* el mundo. Esto no tenía nada que ver con el ateísmo, de ello ya hemos hablado; e incluso, a pesar de toda la concentración exclusiva sobre el mundo, tampoco tenía que ver nada con el naturalismo. Como ciertos pensadores y poetas de su tiempo, Hegel se había liberado del viejo miedo y

terror ante el mundo y se acercaba a él con fe, devoción e incluso pasión; el anterior sentimiento de desconfianza ante la naturaleza había sido suplantado por una sensación de confianza en ella. Y no sólo se percibía criaturas vivas en la naturaleza, sino que ésta en su totalidad era considerada como un organismo viviente incluso espiritual. El sentimiento religioso no alcanzó paz hasta descubrir un carácter divino en la profundidad del mundo terrestre.

Pero el interés de Hegel iba más lejos, se trataba de que Dios mismo fuera tomado por lo que es, de que no fuera de nuevo encerrado en dimensiones finitas como había ocurrido con las viejas imágenes de un Dios supra y extramundano. Por eso quería que se le designase como el «absoluto» o el «espíritu absoluto» que desborda los límites de toda determinación. Por eso no quería entenderlo como un «ser supremo», fuera, por encima y más allá del mundo, con lo cual estaría junto o frente a éste y en definitiva sería solamente una parte de la realidad total y un ente finito junto a otros seres finitos. Y por eso también quería entenderlo como el infinito *dentro* de lo finito, como la última realidad en el corazón de las cosas, dentro del hombre mismo, dentro de la historia del mundo. Así, pues, como bellamente ha puesto de manifiesto J. Flügge en su libro ²⁸, esta actitud y devoción cognoscitiva típica de Hegel, ha de ser vista precisamente dentro de la lucha contra la afirmación de lo finito en sí mismo. Lo que él pretende es que lo finito no quede fijo en sí, sino que se eleve a lo infinito. Como había escrito en Jena: «Hay que devolver a Dios su carácter absoluto, poniéndolo en la cúspide de la filosofía, como la razón exclusiva de todo, como el único *principium essendi* y *cognoscendi*, después que durante tanto tiempo ha estado como un ente finito junto a otros seres finitos, o ha sido presentado al final de la filosofía como un postulado que nace de una absoluta finitud» (I, 149). Por tanto, Dios ha de ser considerado como principio increado de todo lo existente, como el ultra e intraterreno, como la transcendencia en la immanencia.

Ante tal seriedad y esfuerzo intelectual, el teólogo no debería, volviendo en cierto modo a la era anterior a Copérnico, presentar

27. Cf. K. BARTH, *Die protestantische Theologie*, 374-378.

28. J. FLÜGGE, *Die sittlichen Grundlagen des Denkens*.

sus objeciones partiendo de un Dios fuera y por encima del mundo, defendido en nombre de la Biblia. Lo que, más bien, se debería hacer es (aquí nos limitamos a insinuarlo, por una parte, pensar con Hegel en forma moderna el concepto de Dios y, por otra, reflexionar nuevamente, como siempre se ha hecho, sobre el Dios bíblico, para traducir su concepto de la imagen del mundo que entonces reinaba a la que ahora reina ¿o es que el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de Jesucristo ha sido reducido al silencio definitivo por el Dios de los filósofos? Vamos a intentar aclarar un poco más este aspecto del problema.

Con toda razón Hegel había dejado tras sí la alternativa entre ateísmo y teísmo (en el sentido específico que este último tiene de abogado defensor de un Dios extra o supramundano) y con ello había esquivado también la disyuntiva entre un supranaturalismo dualista y un naturalismo monista. Lo que fundamentalmente interesaba a Hegel era el no hacer de Dios un ser fuera y por encima del mundo, un objeto susceptible de fijación; y, por tanto, el no definirlo dentro del esquema espacial y temporal de sujeto-objeto. Cuando se habla de Dios como unión de la unión y no-unión, como unión de la síntesis y la antítesis, como identidad de la identidad y no-identidad, como el «en sí» — «para sí» — «en y para sí», no se trata de una forma amanerada de especulación para expertos, sino que se está realizando un supremo esfuerzo conceptual para aclarar qué es la identidad consumada de sujeto-objeto en el espíritu absoluto, realizada por la salida de sí mismo en medio de la inmanencia.

Para esta forma de entender el concepto de Dios en la época moderna y para superar el esquema espacial-espiritual de sujeto-objeto podía servirle Hegel de una simple palabra: espíritu. Como resultado de un cambio de posiciones que observamos en Jena, Hegel entendió a este espíritu como la razón cognoscente. En el conocimiento de la inteligencia aparece claro que se ha superado el esquema sujeto-objeto: en el cognoscente son realmente una misma cosa el objeto y el sujeto; en ese sentido la descripción de Dios como «espíritu» — «el concepto más sublime» — se mostró en efecto más profunda que la definición mediante el concepto de amor; y en este sentido la *Fenomenología del espíritu* se ha con-

vertido en una magnífica dialéctica del conocimiento, a la que se subordina y en la que queda encuadrado el amor. Ni siquiera el nombre de filosofía en su significación de «amor a la verdad» le satisface ya a Hegel; y así en la «Introducción» a la *Fenomenología* declara abiertamente que se «propone hacer que la filosofía deje su nombre de *amor* al *saber*, y pase a ser *verdadero saber* (II, 12).

De esta forma consiguió Hegel construir un mundo mental compacto, hasta tal extremo que él no había tenido parangón en el pasado; más aún: logró una unidad de la realidad misma, entre lo finito y lo infinito, entre Dios y el mundo, entre el sujeto y el objeto. Durante largo tiempo, Hegel fascinó y deslumbró a sus contemporáneos con esta identidad diferenciada, salida de la identificación en la dialéctica del conocimiento; y, a la verdad, él mismo había quedado fascinado por la vivencia de la novedad y por la cegadora luz de esta visión. Siempre ha sido difícil, como todos saben, hacer una crítica acertada de Hegel. Para ser justo con él, hay que adoptar primero su punto de vista especulativo, pero, entonces, ¿se le puede someter a una crítica radical? Siempre que se critica algo de Hegel parece sonar la réplica de su nueva pregunta: ¿Esto, no lo he dicho y tenido en cuenta yo mismo? Y, efectivamente, algún punto deseado lo encontramos en Hegel, pero junto con su contrario. Ésta es la dificultad fundamental para toda suerte de crítica a Hegel. Tal dificultad se deriva directamente de la supresión universal de toda clase de contradicciones dentro del Espíritu absoluto de Hegel. Por eso será más conforme con la verdad el tildar a Hegel, no de haber negado ciertos aspectos de la realidad, sino de haberlos expuesto unilateralmente.

Con todo, entre los críticos modernos de Hegel existe una cierta coincidencia negativa con relación a la identidad especulativa de lo finito y lo infinito. En ello están de acuerdo tanto los filósofos como los teólogos, y lo mismo los marxistas que los cristianos. La identidad entonces proclamada a muchos críticos actuales se les presenta como un bello sueño, el cual desapareció como la espuma ante la contra-dialéctica de Kierkegaard sobre la existencia individual del hombre, por una parte, y ante la confrontación hecha por Marx con la no cambiada ni reconciliada realidad social, por otra.

E. Bloch observa con relación al saber absoluto y a la supresión idealista del objeto: «Ya aquí aparece claro que todo esto sólo tiene realidad en la cabeza del que elucubra y, con ello, queda refutado. Fuera pueden amontonarse desgracias sobre desgracias; pero el espíritu consciente de sí mismo no se impresiona. Fuera puede estar naciendo un nuevo mundo; pero el espíritu absoluto lo ha dejado ya atrás, lo posee en el recuerdo. Y fue este final sin materia de la *Fenomenología* el que hizo que su tema — la relación entre sujeto y objeto, el conocimiento de sí mismo para tomar posesión de sí mismo, o sea, la objetivación de un núcleo — se disolviera en la bruma del espíritu y en el narcisismo de esa niebla»²⁹. Y Bloch cita a Marx: «Por esto toda nueva apropiación de la esencia alienada en la objetividad, se presentó como una incorporación a la conciencia de sí mismo; el hombre que se hace dueño de su propia esencia es solamente la conciencia de sí mismo que se apodera de la esencia objetiva; el retorno del objeto a la mismidad es, por tanto, la recuperación del objeto»³⁰. De esta forma, la supresión de la alienación, consistente en que el hombre y su trabajo se convierten en mercancías, se produce en la teoría y nunca en la práctica, cosa típica de la sociedad capitalista.

Pero con ello no queda eliminada la dialéctica de Hegel, como opinó Marx, ni su gran idea de una unidad entre lo finito y lo infinito. A pesar de los nuevos y geniales descubrimientos de Marx, sus análisis fueron demasiado unilaterales y sobre todo demasiado superficiales. Hegel no habría dudado en considerar la empresa de Marx como una recaída en un estado del conocimiento que él ya había superado, y especialmente habría considerado así la aceptación del ateísmo de Feuerbach por parte de Marx, aceptación que él hizo con una naturalidad carente de espíritu crítico. Frente a la única dimensión del pensamiento de Marx, procedimiento insuficiente para entender al hombre, la plurifacética dialéctica hegeliana de lo finito y lo infinito tiene a su favor por lo menos el hecho de que ella, a pesar de todos los cambios económicos y sociales y de toda clase de ilustración de la conciencia con relación al tema del opio, no ha podido ser suprimida ni extirpada de la realidad. Ahora más que nunca se tiene la impresión de que el «Dios ha muerto» del marxismo³¹ se está convirtiendo en un «Dios no ha muerto del todo»³², pues, a pesar de todos los pronósticos del marxismo, pa-

29. E. BLOCH, *Subjek - Objekt*, 99, 101.

30. Ibid. 101.

31. R. GARAUDY, *Dieu est mort*.

32. V. GARDAVSKÝ, *Gott ist nicht ganz tot*.

rece que el «hombre nuevo» vive menos que nunca una vida íntegra.

Sin embargo, sigue en pie la objeción compartida por el crítico cristiano, de que Hegel sobrecargó unilateralmente la identidad de sujeto y objeto, y especialmente la identidad de finito e infinito. Es significativo el hecho de que en este punto, a críticos como Przywara, Iljin, Niel, Möller, Coreth, Ogiermann, Henrici y otros, se une el excelente intérprete y defensor del pensamiento hegeliano R. Kroner: «La *filosofía* se entiende mal a sí misma cuando coloca por encima de la obra reconciliadora de la religión el efecto reconciliador de su propia obra reflexiva, cuan erróneamente cree que por sí misma ya ha reconciliado definitivamente la conciencia. Más bien, la filosofía como reflexión comprende la imposibilidad e incluso lo absurdo de una reconciliación absoluta. Ella se entiende mal a sí misma cuando piensa que ha llevado a cabo la perfecta reconciliación por el hecho de concebir toda la *autorrealización* del espíritu como un progresivo *entenderse* a sí mismo a través de estadios sucesivos...»³³.

En definitiva, esta crítica irá siempre a desembocar en lo que J. Möller ha formulado claramente en los siguientes términos: «A pesar de todo, la elevación al espíritu absoluto se queda en mera exigencia y pura afirmación. En efecto, la reconciliación universal en el sistema hegeliano se queda en realidad meramente pensada, pero no llega a alcanzarse o realizarse de hecho, pues los hombres seguimos siendo finitos. Finitud, fe y saber, Dios y hombre eran las cuestiones más decisivas de la filosofía hegeliana. No se logró una solución consistente, las preguntas siguieron en pie; pero siempre será un mérito de Hegel el haberlas descubierto en su inmensa profundidad»³⁴.

J. Möller³⁵ ha resaltado claramente lo válido dentro de la solución fundamental dada por Hegel. A su juicio Hegel tiene razón, como toda filosofía, cuando parte de un presupuesto que no está «demostrado», pero no es arbitrario, cuando presupone que lo particular, tal como nos sale al encuentro en el

33. R. KRONER, *Die Selbstverwirklichung des Geistes*, 224; cf. 222 y las observaciones críticas hechas por K. NADLER en su trabajo *Der dialektische Widerspruch in Hegels Philosophie*, que se apoya en el de Kroner, p. 130-143.

34. J. MÖLLER, *Der Geist und das Absolute*, 155s.

35. Ibid. 189-204; cf. también: *Thomistische Analogie und Hegelsche Dialektik*, especialmente 148-159.

campo de lo finito, no puede subsistir ni ser entendido por sí mismo, y que tampoco la suma de los entes particulares es capaz de ofrecer una fundamentación metafísica, llegando a la conclusión de que solamente el espíritu absoluto puede dar una fundamentación absoluta. Por tanto, lo finito tiene que ser entendido desde lo infinito, pero sin situarlo junto a lo infinito. Pues es necesario que el espíritu infinito absoluto contenga en sí de alguna manera al finito, ya que si éste estuviera desprendido de aquél lo limitaría. Lo cual significa que la relación del espíritu absoluto con el finito incluye tanto la identidad como la diferencia. Pero de aquí no se sigue todavía que el espíritu absoluto sea la identidad de la identidad y no identidad, en el sentido de una autodiferenciación y autosupresión fatalmente necesaria que haya de tener lugar en y a través de lo finito. Una identidad que incluya *de esta forma* al finito no pasa de ser una exigencia, y se estrella, en definitiva, contra la facticidad de lo finito, imposible de soslayar, y contra la diferencia entre ser infinito y ser finito, diferencia que lógicamente no puede eliminarse. El espíritu absoluto es en la plenitud de su infinitud la simple e inmediata unidad del ser. Comprende, abraza y encierra todo lo que existe «suprimiéndolo» en sí mismo, pero esto es así en el sentido de que él, como razón primera de todo ente, que es igual consigo mismo y se conoce a sí mismo, lleva en sí todo lo real y lo conoce como posibilidad idéntica con su propio ser simple, dándole la fundamentación de toda su entidad y conservándolo en ella mediante la perfección divina y la libertad creadora.

En una fina crítica a la *Filosofía de la religión* B. Welte se expresa en términos semejantes, al hablar de una «identidad por participación»³⁶ del espíritu finito en el espíritu absoluto. Pero Welte parte de la metafísica del conocimiento y hace ver tanto el sentido como las limitaciones inherentes al principio de la identidad de *ser y pensamiento*, principio decisivo para la concepción hegeliana del espíritu absoluto:

a) El *sentido correcto* de la equiparación hegeliana consiste en la identidad ontológica entre pensar y ser que se da en el pensamiento. Esa identidad pone de manifiesto el carácter espiritual e inteligible del ser, elevando así el ser al terreno de la verdad: «Pensando... (aunque también queriendo, amando, etc.) me hago en cierto modo lo otro; esto otro es la substancia y la realidad de mi pensamiento, el cual es a su vez la realidad de mi ser»³⁷. Por consiguiente, el ser viene a identificarse con su logos en la identidad ontológica.

b) El *límite* está en la identidad *óntica* consigo mismo tanto del que piensa como del objeto, la cual, si bien no fue olvidada por Hegel, tampoco quedó suficientemente desarrollada en su sistema. Esa identidad no puede suprimirse por ninguna clase de pensamiento, y, si bien se halla abarcada por la identidad ontológica, sin embargo tiene que ser aceptada simplemente como algo que está dado y debe presuponerse. Ser es originariamente espíritu;

pero a *nuestro* espíritu, antes de que piense, se le presenta un ser, aunque éste tenga una estructura espiritual. Esto significa que la esfera del pensar tiene constantemente su fundamento en la esfera del ser (tanto del que piensa como del objeto pensado), de la cual recibe su justificación y sustentación: «Jamás me convierto en el otro, como tampoco devengo yo mismo, *en la misma forma*, con el mismo *modus* ontológico con el que yo soy. El objeto que yo pienso, y que por lo mismo es mi pensamiento, al ser pensado por mí nunca es idéntico con mi pensamiento *en la misma forma* en que éste es idéntico *consigo mismo*»³⁸. En su filosofía, Hegel desarrolla todo partiendo de lo ontológico, lo cual no es falso. Pero como no distingue adecuadamente entre identidad óntica e identidad ontológica, él permanece muy ambiguo: «Hegel deja abierta la posibilidad de entender su desarrollo no solamente ontológica sino también ónticamente; y cuando se aplica este último sentido su consideración es torcida, desafortunada y cómica —para decirlo con palabras de Kierkegaard— pues es torcido, desafortunado y curioso el decir que yo mismo, como el existente que soy, como este particular concreto, soy también ónticamente el otro, el objeto, el nosotros, el Estado, la época. Pero todo esto puede ser cierto cuando se lo entiende en su forma ontológica adecuada. Por otra parte, el malentendido sigue subsistiendo además porque parece que, según el principio de la identidad entre el pensar y el ser, todo debe ser pensado *exclusivamente* como conciencia, como *puro* pensamiento, y que debe desaparecer simplemente la realidad óntica de lo existente»³⁹.

Partiendo de estos pensamientos, Welte cree que pueden concretarse el sentido y los límites del concepto de religión introducido por Hegel de la forma siguiente:

a) El *sentido* correcto está en la *infinitud ontológica* del hombre en cuanto ser de naturaleza espiritual, lo cual fue resaltado justamente por Hegel. El hombre, en cuanto ser espiritual inteligente y volitivo, no puede satisfacerse con ninguno de sus objetos finitos; en cada uno de sus actos pensantes y volitivos se alza siempre por encima de ellos desbordando sus límites y abriéndose a ulteriores posibilidades, siendo tendencia infinita por encima de todo lo finito. En este infinito tender es el hombre una misma cosa con el fundamento divino y absoluto que en él habita, razón de todo lo verdadero y todo lo bueno: «Lo que en tal consideración se presenta como elemento infinito, se presenta, por otra parte, como algo *absoluto* y *eterno* también en el interior de la esencia humana. Pues el hombre pensando sólo se alcanza a sí mismo, sólo alcanza su esencia como pensante, cuando llega al fundamento *absoluto* de la verdad, en el cual desemboca *todas* las cuestiones posibles, estando él exento de toda pregunta ulterior. Y en el querer el espíritu humano nunca está conforme consigo mismo, a no ser llegando a aquel que es bueno eterna, absolutamente y bajo todo aspecto; en todos los demás casos el querer se halla

36. B. WELTE, *Hegels Begriff der Religion - sein Sinn und seine Grenze*, 221.

37. Ibid. 214.

38. Ibid. 214s.

39. Ibid. 215.

separado y dividido de la verdadera realidad de su ser, y, en este sentido, no está en identidad consigo mismo. La esfera de identidad que aquí tiene lugar aparece como una modificación de la ontológica; en cuanto que es la identidad del que apetece con la cosa apetecida, puede llamarse identidad intencional. Pero en cuanto dicha identidad significa la realización reflexiva de la propia realidad, que es propia del espíritu que se posee y hace a sí mismo, ella puede llamarse identidad reflexiva a existencial»⁴⁰. En este sentido la religión significa siempre un comportarse consigo mismo, el acto de la unificación de la conciencia espiritual, del *inquietum cor*. Por eso hay que decir contra toda clase de interpretación deíctica de la religión: «El espíritu humano es espíritu precisamente porque el misterio divino constituye el elemento intrínseco de su propia realidad vital; y por eso la religión nunca puede ser definida como una relación puramente externa y contingente, por la que el hombre se refriere a algo meramente exterior»⁴¹. Aquí puede hablarse de una identidad participativa.

b) El límite que Hegel no tuvo suficientemente en cuenta en su concepto de religión es la *finitud óntica* del hombre, incluso como ser espiritual. El hombre, incluso en su querer y pensar, en el aspecto óntico permanece ineludiblemente este individuo finito. La identidad óntica ahí implicada del individuo consigo mismo guarda una inalienable diferencia frente a todos los modos superiores de identidad. Ónticamente el yo jamás será otra cosa que este ser finito, por más que, ontológicamente, sea una misma cosa con el infinito. Éste es un punto que tampoco trató Hegel en la forma debida: «En la definición que Hegel da de la religión tenemos que ver inevitablemente aquella ambigüedad, pero en un grado todavía mayor, que ya advertíamos con relación a su punto de partida fundamental, a pesar de que tal definición exprese una verdad esencial. Como Hegel no distingue en forma perfectamente adecuada las diversas esferas de la identidad y, a consecuencia de esto, no determina de forma exacta la relación que hay entre la una y la otra, dejando eso un tanto confuso; es de todo punto posible que su fórmula de la identidad, con la que él expresa la esencia de la religión, sea entendida de muy diferentes maneras. Por una parte, ella puede ser tergiversada en el sentido de una *pura identidad óntica*, con la cual el espíritu divino y el humano serían sin más ónticamente lo mismo dentro de la religión. O bien, esa formulación puede tomarse como la expresión de una identidad puramente lógica, de modo que la religión no sería otra cosa que la relación del hombre con un pensamiento meramente humano, el cual no tendría por qué llevar más allá del acto pensante del hombre»⁴².

Todas estas actitudes críticas vienen a poner de manifiesto que una continuación del pensamiento sobre el problema de Dios no

se acreditará tanto por la destrucción de la dialéctica hegeliana del conocimiento, cuanto por una ampliación de la misma. Nos parece que, desde la perspectiva teológica, será especialmente fecundo el punto de partida de W. Kern, el cual pide una ampliación de la dialéctica hegeliana del conocimiento mediante una dialéctica del amor⁴³. Y lo importante es que él pide esto en nombre de Hegel mismo, en nombre del Hegel joven, el cual, como veíamos, expresó una original experiencia espiritual del amor; y así habló del amor que une sin dominar ni ser dominado, que concede autonomía al otro, que lo quiere y afirma como diferente. Si esta dialéctica del amor no queda prácticamente en suspenso, como ocurre en el Hegel de Jena y había empezado a ocurrir en el de Francfort, por haber identificado el amor con el todo de la vida, donde el individuo se quedó convertido cada vez más en una mera modificación del todo, del todo de la vida y del amor, primero, y del espíritu en cuanto razón que conoce, después; si, por el contrario, esta dialéctica del amor se mantiene, a base de ella podría llegarse a la auténtica identidad de sujeto y objeto. Es evidente que todo *puede* disolverse en el pensamiento, en el sentido de que todo es susceptible de ser conocido. En esto hay que darle la razón a Hegel. Pero como Hegel admite un estadio superior de reflexión en que él puede reflexionar y hablar *sobre* el pensar y el saber absoluto, el punto de vista especulativo ya no es para él fácticamente el círculo insuperable que se cierra en sí mismo. En su dialéctica del conocimiento Hegel consigue la identidad de sujeto-objeto, también esto hay que concedérselo, en el sentido de que el objeto se realiza en el sujeto y el tú en el yo. Pero aquí se requiere una ampliación, pues dicha identificación permanece unilateral.

Ha de realizarse también en el otro sentido de la relación. Y como, según el mismo Hegel, tal identificación no puede darse a mitad de camino, en un término medio que no existe, el sujeto tiene que realizarse en el objeto, el yo ha de lograr su realidad en el otro. Y esto es exactamente lo que ocurre en el fenómeno del amor (en el querer, en la libertad), el cual, juntamente con el

43. W. KERN, *Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin*; sobre la significación central del amor, como determinante de la filosofía de Hegel, cf. también N. RÜFNER.

40. Ibid. 220.

41. Ibid. 221.

42. Ibid. 222s.

conocimiento, representa una manera fundamental de identidad entre sujeto y objeto en el mundo del espíritu, como lo había experimentado Hegel en su época de Francfort. A partir del escrito sobre la *Diferencia...*, él entendió y expresó esta experiencia acerca de la unidad del yo con el otro como una identidad entre sujeto y objeto, identidad que penetra y mueve todo el sistema hegeliano. Por otra parte, si partiendo de Hegel joven se pide una ampliación de la dialéctica hegeliana mediante la dialéctica del amor, eso no significa una crítica al pensamiento hegeliano hecha desde fuera. Así la relación sujeto-objeto del espíritu aparecería mucho mejor, pero a la vez quedaría liberada del carácter unilateral de lo meramente cognoscitivo y se mostraría en su aspecto total. Y al mismo tiempo, junto a lo intelectual o cognoscitivo, quedaría resaltada la dimensión existencial de la voluntad, la del amor y de la libertad.

W. Kern lo explica de la siguiente forma: «La sola dialéctica del conocimiento propiamente no puede conocer el ser del otro, y ni siquiera el propio, en su realidad y en su valor. Porque la dialéctica hegeliana es unilateralmente cognoscitiva, ella se reduce al conocimiento meramente formal de la esencia... Ahora bien, no se da ninguna relación meramente cognoscitiva o conceptual a "objetos" como el ser, la realidad, las personas, la voluntad, el amor, la libertad... El que no realiza el amor en sí mismo no sabe lo que es amor... Si el tú de la otra persona no fuera experimentado (también) en sí mismo, sino solamente en otra cosa, p. ej. en el yo que hace de sujeto, la persona se convertiría en un medio, en un valor utilitario; su naturaleza auténtica pasaría desapercibida... También y precisamente todo conocimiento del ser —la fuente original de todo filosofar— presupone en el que conoce una fundamental y radical apertura a los entes y el ser en general, con la disposición a respetar su propia entidad. En el fondo eso es una voluntad de entrega al ser que sale al encuentro del sujeto y que le precede y lo sustenta, y, si el cognoscente no claudica por una libertad que se hace culpable, termina en el encuentro del amor... El afirmar lo otro y sobre todo al otro en sí mismo, es exclusivamente obra de la voluntad, de la más pura y perfecta voluntad, a saber, del amor»⁴⁴.

Las consecuencias que de esta ampliación de la dialéctica hegeliana se derivan para el concepto de Dios, cualquiera que sea la forma en que se lleve a la práctica, son evidentes. Como el desarro-

llo de este pensamiento nos llevaría demasiado lejos, por lo menos someramente destaquemos el hecho de que con ello aparece en el horizonte un *concepto* de Dios que cabría llamar *posthegeliano*, en el mejor sentido de la palabra y que podría ser especialmente importante para una cristología más sólidamente fundada. Ese concepto es posthegeliano en un doble sentido:

1. No cabe ya un retorno a la idea de Dios anterior a Hegel, de un Dios ingenuamente antropomórfico, o incluso a la reinante en el deísmo de la ilustración; no cabe el retorno a un Dios que vive fuera, junto o frente al mundo y a los hombres. Frente a toda apelación al Dios de la Biblia y de la tradición, debe quedar en pie la idea posterior a Copérnico: Dios en el mundo, trascendencia en la *inmanencia*, más allá dentro del más acá.

2. Hay que ir más allá de Hegel hacia un Dios *vivo* en una nueva forma. La dialéctica del amor crea un nuevo espacio para el ser, la libertad y el amor de Dios, y para todo aquello que se dejaba de lado por el procedimiento unilateral de la dialéctica del mero conocimiento. Contra el recurso modernista al Dios de los filósofos modernos, sería así posible articular a Dios en el mundo, la trascendencia en la inmanencia y el más allá en el más acá.

«Así es como yo lo había esperado de ti: presencia de Dios en todos los elementos», éste es el lema de la importante obra de Martin Buber *Yo y tú*. Él formula así la dialéctica de la exclusividad y de la inclusión en la relación a Dios: «En la relación con Dios la absoluta exclusividad y la absoluta inclusión es lo mismo. El que ha penetrado en la relación absoluta no tiene interés alguno por lo particular; no tienen interés para él ni las cosas ni las esencias, ni la tierra ni el cielo; pero todo ello está incluido en la relación. Pues entrar en la relación pura significa no prescindir de todo, sino verlo todo en tú, no renunciar al mundo, sino situarlo en su fundamento. No por huir del mundo se llega a Dios y tampoco se llega a él aferrándose a lo mundano; mas quien ve el mundo en Dios está en su presencia. «Aquí el mundo, allí Dios» o «Dios en el mundo» son formas impersonales de hablar. En cambio, no excluir nada del otro polo de la relación, entender todas las cosas y el mundo entero en el tú, no comprender nada junto a Dios, pero comprenderlo todo en él..., ésta es la relación perfecta. No se encuentra a Dios permaneciendo en el mundo; tampoco se halla a Dios saliendo del mundo. El que sale con todo su ser hacia su Tú, llevándole todas las realidades del mundo, encuentra a aquél a quien no se puede buscar. Ciertamente Dios es el «totalmente distinto», pero a la vez es plenamente uno mismo, el totalmente presente. Sin

44. W. KERN, *ibid.* 423s, 427.

duda Dios es el *mysterium tremendum*, que estremece con su aparición, pero también es el misterio de lo obvio, el que está más cerca de mí que mi propio yo. Si escrutas la vida de las cosas y de lo contingente, llegas al suelo firme; si pones en duda la vida de las cosas y de lo contingente, comparesces ante la nada; si santificas todo esto, encuentras al Dios vivo»⁴⁵.

Ante la imagen física del mundo que reina en nuestros días, si se quiere prescindir de una apologetica supranaturalista; partiendo de un concepto posthegeliano de Dios se podría descubrir nuevamente lo que la *palabra* de Dios sigue significando en medio de nuestra vida, a pesar del cambio radical en el horizonte mental. De esta forma, no podría decirse que el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios que habló por los profetas y en los últimos tiempos a través de Jesús, el Cristo, haya sido reducido al silencio por el Dios de los filósofos. Y tampoco cabría afirmar que el Dios de los filósofos le haya devuelto el habla. Pero sí debería decirse que la filosofía ha ayudado nuevamente al creyente para *entender* a este Dios de los padres en la nueva situación tal como él es, como el Dios que todavía hoy sigue estando vivo. Y así ese Dios ya no sería el «tapagujeros» al que recurrimos cuando la ciencia humana se queda estancada, o cuando no encontramos una solución para nuestra vida; ya no sería el Dios del que puede prescindirse y que se hace superfluo e increíble conforme los hombres van progresando. No sería un Dios que despoja al hombre de lo más radicalmente propio y lo hace perezoso (Feuerbach); no sería el opio que le hace huir de la realidad y le impide hacerse cargo de su responsabilidad social en orden a la transformación de las situaciones (Marx); no sería ya un producto de nuestros miedos anímicos y somáticos o de nuestras nostalgias (Freud); en resumen, él no sería nada de eso que ante la conciencia humana emocional y existencialmente adulta lo presenta como una cosa innecesaria, dañosa y perjudicial. Dios sería más bien el que, en medio y a través del carácter condicionado de nuestra vida y de nuestra existencia cohumana, se muestra como el incondicionado, como la realidad que nos afecta incondicionalmente, como la profundidad y el sentido último de nuestra vida; sentido que, hallándose infinitamente lejos de nuestra vida

45. M. BUBER, *Ich und Du*, 93s.

superficial, está, sin embargo, más cerca de nosotros que nuestro propio yo. Dios, en efecto, como origen, fundamento y fin de nuestro ser nos sustenta, llena y abarca, y a la vez nos impone una misión y nos pide una respuesta.

En virtud de la dialéctica del amor, *dentro* de la única realidad habría lugar no sólo para la mismidad de Dios sino también para la mismidad del hombre, para aquello que apenas tiene cabida en la dialéctica meramente cognoscitiva de Hegel: para todo el peso de la voluntad y de la libre decisión humanas, para la realidad de la entrega, *supuesto que* el hombre no fracase culpablemente (lo cual tampoco halla el puesto que le corresponde en la dialéctica de Hegel). Así podría aclararse qué sentido tiene el amor con relación a Dios. Se trata ahí, como en todo amor, de una realidad que solo conoce verdaderamente quien ama, de algo no conocido en cuya búsqueda hay que arriesgarse, de una postura que presupone la confianza en alguien. Y frente a aquél a quien no se ve, a quien no puede hallarse entre las cosas de la tierra, se requiere una confianza distinta de la que se concede a las personas con faz visible. El lejano y cercano, el trascendente e inmanente a la vez, aun estando presente no nos sale al paso como las cosas. En este caso se exige un abandono y una confianza radicales. Y será preciso recordar que la palabra «confianza» es la traducción literal del término neotestamentario *πιστεύειν*, el cual, lo mismo que sus equivalentes hebreos y latinos, está relacionado con la «fidelidad» y se traduce generalmente por «fe». No puedo amar a Dios sino confiando en él, fiándome de él, creyendo en él. La *πίστις* de Dios y la *πίστις* del hombre se corresponden. Sólo el que se fía de Dios, puede estar seguro de la fidelidad de Dios. En este sentido el amor presupone la fe. Según esto no es posible que en la suprema unidad con Dios se trate únicamente de puro conocimiento, de mera razón, de mero saber, de una ciencia que absorbe todo lo demás. Al hombre entero en su totalidad indivisible se le pide aquí que con libertad y riesgo acepte la donación de todo aquello que no está a su disposición.

Naturalmente que con todo esto no queremos negar en absoluto que Hegel, compaginando genialmente el antiguo intelectualismo con el evolucionismo moderno, se esfuerce de manera decidida y con una intensidad nada común por adquirir verdadero conocimiento

de Dios. Es injustificada una aversión teológica contra la razón, la racionalidad, el saber, la ilustración y la especulación. Hegel tiene razón cuando, contra teólogos tanto de derechas como de izquierdas, defiende acérrimamente la opinión de que en el cristianismo no se trata de doctrinas, dogmas, y fórmulas mecánicamente transmitidos, ni de sentimientos y percepciones irracionales, sino de la estricta y plena verdad divina, que debe ser aprehendida mediante una laboriosa dialéctica. Y en cuanto la *Fenomenología*, como penetración del espíritu en sí mismo a través de un proceso histórico, no pretende — p. ej., a la manera de Schleiermacher en su teoría de la hermenéutica — superar el alejamiento frente a la tradición a base de una reconstrucción o restauración de la inteligencia originaria, sino que, consciente de la impotencia de una mera restauración histórica, busca una mediación intelectual entre lo pasado y lo presente en un estadio más interior del espíritu alienado; ella constituye una extraordinaria solución de la tarea hermenéutica como pregunta por la *verdad* ⁴⁶.

También en el Nuevo Testamento se trata claramente de la verdad, y Cristo, en cuanto representa a Dios, aparece allí como «la verdad» (Jn 14, 6). Para el Nuevo Testamento existe también algo así como un saber especulativo. Pero, esta *speculatio* (o *visión*) *facie ad faciem* está reservada al futuro. Sólo el *eschaton*, el Dios del futuro, me dará a conocer a Dios «perfectamente, tal como yo soy conocido». Sólo el Dios del futuro, «cuando aparezca lo perfecto» y «sea consumada la obra», traerá según el Nuevo Testamento, aquella «identidad» entre finito e infinito en la cual, lejos de quedar descartado el amor, éste llegará a su consumación; traerá aquella unión insuperable por lo que Dios estará en todo, es más, «será todo en todo» (cf. 1 Cor 13, 8-13; 15, 28).

Pero el camino hacia este *eschaton* no es el saber contemplativo de la razón especulativa, sino la fe que sabe y el saber que cree. Hegel puede con razón apoyarse en el Nuevo Testamento cuando se opone acérrimamente a una imposibilidad absoluta de conciliar la fe y el saber, si bien es cierto que no advierte la contraposición esencial que según el Nuevo Testamento existe entre

la fe y la incredulidad. Pablo habla con frecuencia del saber del creyente. Y Juan equipara en gran parte la fe con el saber, que por su objeto no son distintos. La fe puede ser entendida como presupuesto para el saber, en cuanto de ella, como primer acto de la conversión a Jesús, sale un determinado conocimiento. Pero, viceversa, también el conocimiento puede ser entendido como presupuesto de la fe, en cuanto ésta, como actitud constante, brota del conocimiento.

Pero precisamente por esta complejidad hermenéutica de la fe y el conocimiento, de la fe y el saber, ateniéndose al Nuevo Testamento, no cabe contraponer la fe y el saber como el principio y el final de un proceso cognoscitivo, cosa que ya antes de Hegel intentaron los gnósticos de la primitiva Iglesia cristiana, los cuales a base de eso distinguían dos clases de cristianos: los simples creyentes y los creyentes filósofos, los que conocen (los gnósticos). Contra cualquier clase de gnosis antigua o moderna, a la luz del Nuevo Testamento hemos de defender que el saber no puede sobreponerse a la fe y suprimirla dialécticamente. Es cierto que la fe entra en sí misma por medio del conocimiento, y en esto Hegel, lo repetimos, está respaldado por el Nuevo Testamento y especialmente el evangelista Juan. Pero, por otra parte, durante esta vida el conocimiento está ineludiblemente anclado en la fe; el Nuevo Testamento no conoce ninguna «autorredención gnóstica de la finitud», usando la expresión con que Gadamer caracteriza la superación hegeliana de la fe en el saber absoluto ⁴⁷.

Pero volvamos a la cuestión inicial de nuestra reflexión cristológica: ¿Puede Cristo quedar absorbido en el saber absoluto tal como sucede en el pensamiento de Hegel? Si nos atenemos al Nuevo Testamento, la respuesta deberá ser negativa. Ni siquiera el viernes santo especulativo puede arrojar luz sobre el viernes santo histórico. No es preciso citar a Nietzsche para recordar, por el contrario, que ante el viernes santo histórico a uno puede hundírsele desde sus cimientos todo saber sobre el viernes santo especulativo, puesto que sin resurrección la cruz lleva a la incredulidad. La teología llama «misterio» al hecho de que Dios haya obrado en este Cristo; no porque eso sea una cosa oscura e ininteligible (pre-

46. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 158-161.

47. Ibid. 94.

cisamente la aportación de Hegel descubre en ello un profundo sentido), sino porque se nos ha de descubrir cada vez de nuevo desde fuera. Pues de lo contrario ¿cómo se podría llegar, no sólo a ver la obra salvífica de Dios en la historia de un pueblo, como la ve la fe del Antiguo Testamento, sino, además, a vincular la salvación definitiva a un solo hombre, que fue condenado en este mundo, fracasó rotundamente y murió ajusticiado? La fe en este «Único» es y será, según Pablo, «un escándalo para los judíos y una necesidad para los paganos» (1 Cor 1, 23). Ella no puede ser superada especulativamente (para Pablo no se trata en absoluto de aceptar una Cristología teórica), pero puede realizarse prácticamente, mediante la renuncia a toda exigencia frente a Dios, bajo la acción de su gracia radicalmente gratuita y con la actitud de entrega a los demás que de ahí se desprende. Y en este sentido debemos decir en armonía con el Nuevo Testamento: No quien *piensa* sino quien *hace* la verdad conocerá que esto es verdadero (cf. Jn 3, 21; 7, 17).

Hegel quería superar a Cristo, el cual es «la verdad» (de Dios) según el Nuevo Testamento, en el saber especulativo, y quería superarlo en un sentido positivo, negativo y eminente. Sobre esta intención de Hegel no queda duda alguna después de cuanto anteriormente hemos visto. Pero quizás pudiera interpretarse todo esto a la inversa: Precisamente porque la verdad es y permanece tan serio «escándalo» y «locura» a causa de la muerte de Cristo, y precisamente porque Hegel quiere aferrarse de manera tan decidida a esa verdad; podría ocurrir que contra lo aparentemente proclamado en su programa, de hecho, en el terreno existencial, él estuviera filosofando más desde la fe que desde el saber especulativo. E incluso, quizá Hegel puede proclamar tan decididamente su saber especulativo porque de hecho éste se halla profundamente anclado en su existencia, porque él se siente amparado por una fe. Y así no sería el primero que cree más de lo que él mismo piensa.

Terminemos este capítulo sobre la *Fenomenología* y su cristología especulativa expresando la esperanza de que el lector haya podido sostener el aliento a lo largo del prolongado camino. Que se consuele pensando que en este momento, superado lo que antecede, ya tiene mucho trecho andado, no sólo por lo que a lo pasado se refiere, sino también respecto a lo que más adelante le aguar-

da. Con esto creemos que queda salvada la etapa más penosa. Además, la perspectiva que hasta ahora se ha ido abriendo nos permitirá prescindir de comentarios detallados en las citas posteriores, pues el lector mismo podrá entender los textos a base del conocimiento logrado en lo que precede.

VI

EL SISTEMA

«Formular dudas por razón de las circunstancias, de ciertos detalles, acerca de si esto constituye una realidad externa, es ridículo y necio. A la fe no le interesa en absoluto el *acontecimiento sensible*, a ella le interesa lo que acontece eternamente. Historia *de Dios*» (xxi, 293).

1. DIOS ANTES DEL MUNDO

Entre tanto Hegel se había trasladado a Bamberg, que al principio del siglo XIX era un centro editorial de importancia. En vano había intentado conseguir una cátedra en Heidelberg (xxvii, 83), en Erlangen (xxvii, 89) y en Berlín (xxvii, 107). Inútilmente había escrito a Voss: «Lutero había hecho que la Biblia hablara en alemán; Vd. hizo que Homero hablara en alemán... Si Vd. olvida estos dos ejemplos, yo le diría, respecto de mis esfuerzos, que lo que pretendo es intentar enseñar a la filosofía a que hable en alemán... Cuando se haya llegado a esto, ya no será tan fácil dar a la vulgaridad la apariencia de profundidad» (xxvii, 99s). En 1804 Hegel había rogado a Goethe que tuviera en cuenta cómo él era el «docente privado más antiguo de los que aquí hay en filosofía» (xxvii, 84s); y en 1805 había sido nombrado profesor extraordinario (xxvii, 93, 108s, 111, 113, 125, 141). Pero después de la batalla de Jena la situación en la universidad se había hecho bastante desagradable, como Hegel escribe a su amigo Niehammer (xxvii, 119-127) con impresionantes frases.

Por eso fue para Hegel motivo de gran alegría el poder asumir la redacción del periódico *Bamberger Zeitung*, cargo que Niehammer le había ofrecido al quedar vacante. Niehammer era a la sazón miembro del consejo de administración de Bamberg (xxvii, 143s). «El asunto me resultará interesante, porque, como Vd. mismo sabe, yo sigo con curiosidad las cosas que suceden en el mundo»; así decía la contestación de Hegel a Niehammer. (xxvii, 145). La tendencia originaria de Hegel a lo político y social encontraba ahora

de forma inesperada un campo de actividad práctica. Hegel jamás había podido ni querido negar como filósofo al *homo politicus* que llevaba dentro, lo mismo que siempre había procurado con celo la propagación de su filosofía por los medios publicitarios (como fueron la fundación de revistas, etc.). Ahora tenía Hegel la posibilidad de demostrar en la práctica el valor de sus teorías. W.R. Beyer ha llamado la atención sobre el Hegel político de los años de Bamberg, aunque mostrando en ello una tendencia marxista demasiado clara. Por lo que se refiere a la partida de Jena, es posible que él tenga razón cuando se refiere a un motivo que los biógrafos de Hegel silencian con frecuencia y que pudo haber contribuido a precipitarla, a saber: quizá Hegel temiera que para su carrera académica en Jena le acarrearía inconvenientes un hijo ilegítimo llamado Ludwig que tuvo de su patrona, la cual más tarde le creó realmente dificultades¹.

Por otra parte Hegel no tenía intención de quedarse para siempre en Bamberg, pues seguía afanándose por una cátedra en Heidelberg o en una nueva universidad protestante que se pensaba fundar en Munich. «Cada día me convenzo más de que el trabajo teórico es más eficaz en el mundo que el práctico; cuando se ha revolucionado el reino de las ideas, no tarda en revolucionarse el de las realidades» (xxvii, 253). Pero al menos Hegel tenía ahora unos buenos ingresos: «La experiencia ha hecho que me convenciera de la verdad contenida en una sentencia bíblica y que hiciera de ella la estrella que me sirve de guía en mi vida: "Buscad primero la comida y el vestido, y el reino de Dios se os dará por añadidura..."», escribía Hegel medio en serio medio en broma el 30 de agosto de 1807 desde Bamberg a Knebel (xxvii, 186). A partir de marzo de este mismo año se llamaba a sí mismo «redactor» y publicaba su periódico dentro de la ortodoxia política y de la línea del gobierno, según puede uno imaginarse que debía ocurrir en la época del *empire* y de la alianza del Rhin; cosa que, por otra parte, no desagradaba del todo a Hegel, ya que era un entusiasta de Napoleón, «ese hombre extraordinario a quien es imposible no admirar» (xxvii, 120). Hegel trabajó con seriedad y entrega, «pues

siempre había sentido una cierta afición a la política» (xxvii, 186). Pero también es cierto que su entusiasmo fue decreciendo paulatinamente. La censura, la superficialidad periodística y el valor fugaz de la noticia del día iban en contra de sus gustos. Y así pronto empezó a suspirar por la liberación «del yugo del periódico» (xxvii, 239) y de las «galeras del periódico» (xxvii, 240). «Pues cada minuto pasado en la redacción es vida perdida y malgastada, de la que Dios y Vd. tendrían que darme cuenta y satisfacción», escribía a Niethammer (xxvii, 245). Y como éste había sido nombrado consejero de enseñanza superior en Munich, Hegel le repitió la súplica que antes le había dirigido desde Jena (xxvii, 113): ¡Señor, acuérdate de mí cuando estuyeres en tu reino! (xxvii, 204).

Por fin, en octubre de 1808, Niethammer, que había reformado la enseñanza en Baviera, le comunicó el nombramiento de director del instituto de Nuremberg (xxvii, 249s; cf. 225). Ya el siguiente mes de noviembre, Hegel abandonó Bamberg con gran alegría; y a partir de entonces compartió con toda entrega las alegrías y las penas de un profesor de enseñanza media. La juventud de entonces era peor de lo que sus padres habían sido jamás, lo cual no era de extrañar, dadas las circunstancias de una época inquieta. El rector Hegel era, sin embargo, respetado por su cultura universal y porque todos sabían que él había sido profesor de universidad.

Hegel daba clases de matemáticas, religión y filosofía a los cuatro últimos cursos. Al final de cada año escolar tenía que pronunciar un discurso. Algunos de éstos han llegado hasta nosotros; el último es el correspondiente al año 1815. Trata del sentido de la formación clásica, de la educación para ser unos buenos ciudadanos, de la marcha de los estudios en el instituto, de la instrucción, de la formación moral y de la reforma de la instrucción (cf. xxi, 297-373). Tuvo ocasión de reunir abundante experiencia pedagógica, no solamente por medio de la educación práctica, sino también a base de su reflexión sobre la reforma de la educación, que a la sazón estaba en marcha. La correspondencia sostenida desde Nuremberg con Niethammer, el inspirador de la reforma de la enseñanza en Baviera, es especialmente elocuente a este respecto (cf. xxvii, 269-430; xxviii, 1-42). Además de distintos informes a las autoridades académicas de Nuremberg y Munich (xxi, 377-414), Hegel hizo durante estos años diversos estudios sobre la situación de los *realinstitute* (en el año 1810), sobre la enseñanza de la filosofía en los institutos (1812) y en las universidades (1816; cf. xxi, 417-457).

1. W.R. BEYER, *Zwischen Phänomenologie und Logik*, 18; véase el material reunido por HOFFMEISTER y FLECHSIG en la edición de las cartas: xxix, 433-435; xxx, 121-136, 213.

«Humanismo como religión profana» es el lema con que G. Schmidt² ha caracterizado el humanismo de Hegel, el cual tenía que enseñar a la vez religión y filosofía. Para un auténtico protestante las universidades y las escuelas son tan importantes como las iglesias: «Vd. sabe mejor que nadie la importancia que los protestantes dan a los buenos centros de formación, conoce muy bien que ellos los estiman tanto como las iglesias; e indudablemente tales centros son tan valiosos como éstas. El protestantismo, más que una confesión especial, es un espíritu de reflexión y de formación superior, de formación racional; no es una instrucción encaminada a determinados usos prácticos» (a Niethammer; xxvii, 337). Y, sin embargo, la expresión «religión profana» podría inducirnos a error si olvidáramos que para Hegel la religión en su forma plena es esencialmente religión cristiana.

Como profesor de filosofía Hegel tenía la oportunidad de profundizar de nuevo su sistema desde un punto de vista preferentemente pedagógico. Desde luego, no era fácil introducir a jóvenes de quince años en los principios fundamentales de la «ciencia». Brevidad, pensamiento concreto, exposición asequible y sencillez en el estilo era lo más importante (xxvii, 332, 390). Hegel dictaba las definiciones de conceptos importantes y luego las explicaba. Los manuscritos relativos a esto fueron editados por Rosenkranz y por Hoffmeister con el título de *Propedéutica de Nuremberg*, una obra de transición entre el *Sistema de Jena* y la *Fenomenología*, por una parte, y la *Lógica* y la *Enciclopedia*, por otra parte³.

En el curso inferior Hegel expuso la lógica y la filosofía práctica (xxi, 51-62, 127-198); en el curso medio explicó también lógica y la teoría de la conciencia, del concepto y de la religión (xxi, 11-50, 63-101, 103-119, 199-210, 211-233); en el curso superior desarrolló la teoría del concepto, la doctrina

2. G. SCHMIDT, *Hegel in Nürnberg*, 44-46.

3. La propedéutica filosófica fue recogida por K. Rosenkranz del legado de Hegel, y él mismo la publicó por primera vez; en este texto se han incluido, además de los cuadernos propios de Hegel, los comentarios de sus discípulos. Nosotros usaremos la edición revisada críticamente en el texto (y aumentada en parte) de J. HOFFMEISTER: *Nürnberger Schriften*, xxi. Sobre el tema de Hegel en Nuremberg cf. G. SCHMIDT, *Untersuchungen zum Problem der philosophischen Propädeutik*, así como F. NICOLIN, *Hegels propädeutische Logik für die Unterklasse des Gymnasiums*. Más bibliografía, sobre todo propedéutica, cf. la edición de estudios sobre las obras de Hegel, vol. III, 361, llevado a cabo por K. LÖWITZ y M. RIEDEL. A. REBLE, en su informe bibliográfico sobre Hegel y la pedagogía, comenta unos 50 títulos.

sobre la religión y la enciclopedia filosófica (xxi, 103-119, 211-233, 235-294; acerca del plan de estudios, véase 3-10). Como Hegel no consideraba oportuno enseñar a sus alumnos la lógica especulativa que él había elaborado en Jena, se vio obligado a adoptar un compromiso, emprendiendo la revitalización de la vieja lógica formal (cf. xxvii, 389s, 397, 428). Por otra parte, la teoría sobre la conciencia es como una fenomenología del espíritu fuertemente amputada y reducida a una parte subordinada del sistema, en la que solamente se hallan contenidos estos estadios: conciencia, conciencia de sí mismo y razón, y faltan por tanto los apartados relativos al espíritu, a la religión y al saber absoluto. La teoría de derechos y del deber está inserta en la filosofía del Estado.

La teoría sobre la religión de la *Propedéutica de Nuremberg* ha de ser entendida como una doctrina filosófica acerca de la religión. Contiene en especial el estudio de las pruebas de la existencia de Dios y una descripción de Dios como ser en todas las cosas, como substancia absoluta, como concepto y como espíritu. En relación con esto Hegel vuelve a hablar del cristianismo, sobre todo dentro de la exposición sobre la enciclopedia filosófica para el curso superior (xxi, 291-294; cf. las alusiones más vagas de 113, 197s).

Ya la materia destinada al curso inferior contenía un reducido *esquema sobre la teoría de la religión* (xxi, 196-198). Después de haber hablado sobre la presencia del ser absoluto en nuestra pura conciencia, sobre la fe que debe convertirse en un conocimiento (el cual en ningún caso está por encima de la razón) y sobre el concepto de religión, se describe a Dios como «el espíritu absoluto», que «en su hacerse otro vuelve sencillamente a sí mismo y es igual a sí propio»: «Según los momentos de su propio ser, Dios es: 1. absolutamente *santo*, en el sentido de que es en sí mismo de forma absoluta el ser universal; 2. el *poder* absoluto, en el sentido de que realiza lo universal y conserva lo particular en el universal, o dicho de otro modo, es el *creador eterno del universo*; 3. *sabiduría*, en cuanto su poder no es otra cosa que un poder santo; 4. *bondad*, en cuanto da a cada ente su propia realidad; 5. *justicia*, en el sentido de que hace que lo particular retorne a lo universal» (xxi, 197).

El *mal* es «el alejamiento de Dios», o sea, la autoafirmación de lo individual, y, en este sentido, «la naturaleza del ser libre y finito». Pero, precisamente en cuanto tal, a la vez es en sí «naturaleza divina». Ésta es la base para la *gracia* y la *reconciliación*. «El conocimiento de que la naturaleza humana realmente no es extraña a la naturaleza divina da al hombre la seguridad de la *gracia* de Dios y le hace entrar en posesión de la misma, con lo cual se produce la *reconciliación* de Dios con el mundo o la supresión de su alejamiento de Dios» (xxi, 197s).

A este respecto es elocuente la definición del «culto divino» como «la concreta ocupación del pensamiento y del sentimiento con Dios, a través de lo cual el individuo aspira a hacerse uno con él y a tomar conciencia y asegurarse de esta unidad. Y luego el individuo, con su actitud y forma de obrar en la vida práctica, ha de demostrar esta coincidencia de la propia voluntad con la voluntad divina» (xxi, 198).

La finalidad más propia de la religión es la de producir la unificación del hombre con Dios y la de dar a aquél la certeza de la misma. Ello consiste esencialmente en el amor. Este amor religioso no es solamente una inclinación natural, una benevolencia moral o una sensación indeterminada; él «se acredita en el individuo mediante la inmolación absoluta: «amaos los unos a los otros como yo os he amado»» (xxi, 292). El amor religioso es un «poder infinito»: «El amor divino perdona los pecados, hace que para el espíritu lo ocurrido sea como si no hubiera existido... El amor está incluso por encima de los puntos de vista de la moral» (xxi, 292). Así «la relación substancial del hombre con Dios es el perdón de los pecados. El fundamento del amor es la conciencia acerca de Dios y de su esencia como amor, y en consecuencia éste es la humildad suprema» (xxi, 292).

Todo esto viene expresado en un tono que recuerda insistentemente lo dicho en Francfort. Lo mismo habrá que decir del breve esbozo de cristología que sigue a continuación: «La relación substancial del hombre con Dios parece ser en verdad un *más allá*, pero el amor de Dios al hombre y del hombre a Dios suprime la separación entre el más acá y lo representado como más allá, y es la *vida eterna*. Esta identidad es contemplada en Cristo. En cuanto hijo del hombre, él es Hijo de Dios. No hay un más allá para el hombre-Dios. Su valor está en que es, no este individuo singular, sino el hombre universal y verdadero. Hay que distinguir entre la parte externa de su historia y la parte religiosa. Él pasó a través de la realidad, de lo bajo, de la humillación, y murió en medio de todo eso. Su dolor fue la profundidad de la unión entre la naturaleza divina y la humana en la vida y en el sufrimiento. Los *dioses bienaventurados* de los paganos fueron representados como si vivieran en un más allá; a través de Cristo *quedó santificada incluso la realidad vulgar, esa bajeza*, que no es despreciable. Su *resurrección*

y su *ascensión* a los cielos sólo son reales para la fe: Esteban lo vio *cara a cara* sentado a la diestra de Dios. Esto es la vida eterna de Dios: el retorno a sí mismo» (xxi, 292s).

Con esto queda de nuevo completamente claro cómo lo que a Hegel interesa no es la historicidad empírica de Jesús en cuanto tal, sino la historia de Dios mismo que en él acaeció y que la fe contempla: «Formular dudas por razón de las circunstancias, de ciertos detalles, acerca de si esto constituye una realidad externa es ridículo y necio. A la fe no le interesa en absoluto el *acontecimiento sensible*, a ella le interesa lo que acontece *eternamente*. Historia de Dios» (xxi, 293).

Esta historia de Dios, que no es en modo alguno contingente o arbitraria, sino que va necesariamente aneja a la esencia divina, es sabida dentro de la Iglesia. «La *reconciliación* de Dios con el hombre, en cuanto ocurrió en y por sí, y no como una casualidad o como pura arbitrariedad de Dios, es *sabida* dentro de la Iglesia. Y precisamente para tener conocimiento de ella está el *Espíritu Santo* en la comunidad» (xxi, 293).

Es indudable que todas estas expresiones cristianas no eliminan las dificultades provenientes de la *Fenomenología*; como también es cierto que inmediatamente después de ellas viene el párrafo tan cargado de significación acerca de la «ciencia» que comprende la religión, que «es el conocimiento conceptual del espíritu absoluto», en el que «queda absorbido en el saber todo elemento extraño» y el concepto «es su propio contenido y se comprende a sí propio» (xxi, 294). Pero también es cierto que en esta doctrina de la religión, que, por otra parte, no estaba destinada a la publicación, vuelve a aparecer el nombre de Cristo después de haber estado silenciado durante largo tiempo. ¿Y no podemos imaginar que más de uno quedaría sinceramente impresionado por las sencillas y profundas palabras con que Hegel intentaba exponer a sus alumnos de bachiller el acontecimiento de Cristo en toda su grandeza y hondura? En 1815-16 Hegel «comentó para los alumnos del curso superior la doctrina de la fe según el símbolo atanasiano» (xxi, 9). ¡Qué lastima que sobre este punto sólo se nos haya transmitido la noticia escueta!

Entre tanto, Hegel quería marcharse de Nurenberg. El motivo

no era únicamente la sobrecarga de tareas administrativas, o lo mal pagado que estaba su trabajo y la deficiente situación de los edificios escolares (véase las quejas constantes y violentas en su correspondencia con Niethammer xxvii, 269-430; xxviii, 1-142; sobre todo, p. ej., 377, 382, 384, 392). La verdad era que la universidad le atraía con toda su fuerza. Sin descartar Heidelberg (correspondencia con Paulus xxvii, 373-381) o incluso Holanda (correspondencia con van Ghert xxvii, 290-292, 297, 298-300), tenía puesta la mirada sobre todo en Erlangen (correspondencia con Niethammer, p. ej., xxvii, 337s, etc.). Y tan cierto estaba de que allí conseguiría una cátedra, que en abril de 1811 se prometió con Maria von Tucher, de distinguida familia de Nuremberg. El señor von Tucher había puesto como condición para el matrimonio que Hegel consiguiera una cátedra (xxvii, 356-367). Hegel, ya de cuarenta años y casi en peligro de convertirse en solterón, se había por fin enamorado de una simpática muchacha de veinte años. Fue un amor que le hizo infantilmente feliz (de nuevo empezó a hacer poesías: «A María», xxvii 352s, 355s), pero que tampoco rehusaba acometer fascinadores problemas de la vida. Así lo demuestra su correspondencia amorosa durante la época de noviazgo (xxvii, 367-370). Esta correspondencia muestra la seria religiosidad de Hegel, que en general permanecía oculta, aunque se había manifestado también en sus clases de religión. Él buscaba en el matrimonio algo más que la felicidad y la tranquilidad, como intentó hacer comprender a su joven novia después de una discusión sobre este tema, la cual no transcurrió precisamente en plena armonía: «Pero aquello que desde hace tiempo te tengo dicho es para mí el resultado. El matrimonio es por esencia una unión religiosa; para su complemento el amor necesita un momento todavía más alto de lo que él es en sí y por sí mismo. Lo que se dice satisfacción completa, el ser totalmente feliz, solamente lo proporcionan en su perfección la religión y el sentido del deber...» (xxvii, 367). Claro que se trata de una religiosidad muy «especial, la cual va unida a una aversión manifiesta contra ciertas formas del cristianismo contemporáneo. No era solamente la santa «bestialidad» católica de los viejos bávaros «de Munich» la cual, sin reparar mucho en los medios, había intentado hacer la vida imposible a protestantes como Jacobi, Niethammer,

Triersch, Jacobs y Schelling, lo que provocaba hasta el extremo la indignación de Hegel (xxvii, 327). Tampoco podía soportar la Iglesia oficial protestante. En cambio le disgustaba menos aquel protestantismo que «no consiste tanto en una confesionalidad especial, cuanto en un espíritu de reflexión y en una formación superior de tipo racional; y no es una instrucción para determinados usos prácticos» (xxvii, 337; cf. xxviii, 141). Cuando en Bamberg se le pidió que junto a las clases de filosofía diera también en el seminario las tradicionales clases normales de religión protestante, contestó que no tenía intención de «ser a la vez blanqueador y limpiachimeneas, de tomar pócima vienesa y con ella beber vino de Borgoña. Yo que durante tantos años había vivido libre sobre las rocas en compañía de las águilas y estaba acostumbrado a respirar el aire puro de las montañas iba a tener que acostumbrarme ahora a alimentarme de los cadáveres de pensamientos muertos o que ya nacieron muertos (las ideas modernas), y a vegetar en la plúmbea atmósfera de la vana palabrería. Con mucho gusto hubiera enseñado teología en una universidad y lo hubiera hecho incluso después de haber estado explicando filosofía durante algunos años sin interrupción. Pero: *a*) explicar religión a la manera de la ilustración, *b*) en una escuela, *c*) en Bamberg, *d*) bajo la perspectiva de las exigencias que eso había de implicar por parte de la Iglesia local — sólo pensar esto sacude todos mis nervios como el contacto con una batería galvanizada —, *e*, *f*, *g*, etc., etc. ¡Señor! concédeme que pase de mí este cáliz» (xxvii, 196). Así escribía Hegel a Niethammer, el cual fue en Nuremberg el padrino de su hijo Thomas Immanuel Christian. Muy digna de tenerse en cuenta es la frase relativa a la teología. En la carta referente al bautismo, el padrino había escrito al padre del niño expresando su esperanza de que éste fuera un cristiano «no de espíritu débil, sino de espíritu fuerte, como corresponde a uno cuyo primer nombre es Tomás. Que la raza de los débiles, que está ofreciendo un lamentable espectáculo de cristianismo, con la cruz, la sangre, la humillación, el desprecio de sí mismo y otras cosas, le produzca profundo desprecio durante toda su vida, como se lo ha producido a su padrino» (xxviii, 46, véase el mismo Hegel, 45).

A diferencia de los grandes filósofos de la época moderna desde

Bruno hasta Kant, Hegel, lo mismo que Fichte y Schelling, se había casado. Y él, a diferencia de Schelling, fue muy feliz durante toda la vida al lado de su mujer. Ya en Nuremberg le habían nacido dos hijos, Carlos y Manuel (xxviii, 9, 39), después de que una niña, fruto primero de su matrimonio, había muerto a las pocas semanas de nacer, con gran dolor del padre y de la madre (xxvii, 414s, 424s). Hegel seguía esperando su cátedra con creciente impaciencia: «El tener esperanza hace que no se caiga en la deshonra, dice la Biblia. Pero yo añado: A veces la espera es demasiado larga. Ha pasado otra pascua, y todavía estamos tan lejos como al principio...». Así escribía Hegel en el año 1812 (xxvii, 396). Pero la situación política era más inestable que nunca. Hegel se había casado ya antes de que Napoleón empezase su invasión de la vacía Rusia; y en el momento actual el dueño de Europa estaba destronado y desterrado. «Han acaecido grandes cosas entre nosotros. Resulta un espectáculo imponente el ver cómo un genio se destruye a sí mismo» (xxviii, 28). Dos meses antes de la abdicación de Napoleón había muerto Fichte (27 de enero de 1814). Hegel seguía todavía de profesor de instituto en Nuremberg y tenía ya 45 años.

Pero alejado de la universidad, Hegel tuvo tiempo para aquella obra que debía ser la fruta madura de los largos años pasados en Nuremberg: la *Ciencia de la lógica*⁴. También esta obra salió al público perseguida por las prisas (un pequeño consuelo para los

4. Para la *Lógica* usaremos el texto de la edición de G. Lasson en 1951, reproducción intacta de la edición 1934. No existe un comentario extenso y minucioso.

Sobre la *Lógica* en general, junto con las exposiciones generales de la filosofía hegeliana (sobre todo las de K. FISCHER, R. KRONER, N. HARTMANN, E. BLOCH y I. ILJIN) y las obras, mencionadas al final de la introducción, sobre la problemática filosófico-religiosa (en especial las de J. MÖLLER, E. SCHMIDT y J. SPLETT), cf. las obras de M. CLARK, E. CORETH, J.N. FINDLAY, J. HYPOLITE, H. MARCUSE, J. VAN DER MEULEN, J. McTAGGART, G.R.G. MURE, G. NOËL y J. WAHL. Muy instructivo es R.E. SCHULTZ, que trata las diversas interpretaciones. T. KOCH ha hecho una interpretación de la teología de Hegel en cuanto diferencia y reconciliación, partiendo de la *Lógica*. Cuestiones especiales: J. KRUTHOF y D. HENRICH, sobre el problema de la formalización; W. SCHULZ, sobre la reflexión absoluta; W. BRÖCKER, acerca de la lógica formal, transcendental y especulativa; U. GUZZONI, sobre el devenir, autofundamentación y autojustificación del absoluto; W. ALBRECHT, sobre la prueba de la existencia de Dios; J. FLEISCHMANN, sobre la lógica objetiva y subjetiva; y W. FLACH, sobre la negación, la alteridad y la implicación última. La relación de la *Lógica* con otras filosofías es tratada por: E. CORETH, J. FLEISCHMANN, K. HARTMANN, A. REDLICH y R. WIEHL. C. BRUAIRE ha dado una interpretación de la *Lógica* de Hegel donde ésta no aparece como histórica, sino como libremente teológica, de acuerdo con su propia filosofía de la religión (especialmente en la primera parte).

autores sin sosiego). Hegel hubiera deseado presentar «al público una obra perfecta en todos sus aspectos» (cf. xxvii, 426): «Pero, *jiniuria temporum!*, yo no soy un académico; para darle la forma apropiada se requería aún un año, y yo necesito dinero para vivir» (xxvii, 393). Así, pues, el primer volumen, en dos partes, salió a la luz en 1812 y 1813, mientras que el volumen segundo apareció en 1816.

La *Lógica* empieza donde había terminado la *Fenomenología*. Tanto en el Prólogo como en la Introducción a la *Lógica* (y ya en la Introducción a la *Fenomenología*), Hegel expone la relación mutua entre estas dos obras, que con frecuencia es tema de discusión. Es posible que Pöggeler tenga razón cuando, al caracterizar la relación entre ellas, dice que «la *Fenomenología* y la *Lógica* son como un árbol con dos ramas que brotan de una misma raíz y de un mismo tronco principal»⁵; pero, de todos modos, en orden a la delimitación de ambos escritos podemos decir: El camino de la *Fenomenología* es una penosa ascensión de la experiencia hasta el saber absoluto, y la *Lógica* es la senda que desde su cima recorre el saber absoluto en cuanto verdad. La *Fenomenología* es la superación dialéctica de la escisión entre conciencia y objeto, entre el pensamiento y lo pensado, entre certeza y verdad; la *Lógica* es el desenvolvimiento dialéctico del puro concepto mismo que deja tras sí esta escisión. La *Fenomenología* considera las determinaciones mentales según el orden como éstas aparecen en los sujetos singulares o en el espíritu universal; la *Lógica* las contempla en sí mismas como esencias en su relación con el puro saber. Sin embargo, la *Fenomenología* y la *Lógica* no son dos partes, sino dos momentos de un mismo sistema. Ambas, cada una a su manera, abarcan la totalidad, el mismo contenido y las mismas determinaciones; en un caso se trata de las formas de la conciencia y en el otro de las formas del concepto; pero el círculo del saber no tiene comienzos.

Casi como un matemático que, absorto en su proceso, pasa de una operación a otra según sus reglas inmanentes, Hegel, en esta «exposición de la verdad desnuda» (III, 31), sigue en forma casi automática la lógica interna del puro pensamiento sin caparazón

5. O. PÖGGER, *Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*, 290-294; idem, *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*, 52 y *passim*.

alguno» (III, 31). Es una marcha a través de la sutil y clara luz de los conceptos suprasensibles, en la cual pueden y deben cesar todo ver y todo oír. No hemos de extrañarnos demasiado de que ciertas personas, como Schopenhauer, siendo incapaces de ambientarse en el pensamiento hegeliano, se mareen en este movimiento lógico. Vituperios como «botica de palabras sumamente necias», y otros parecidos, no pueden oscurecer el hecho de que precisamente en esta Lógica, a diferencia de la lógica corriente, no se trate ni de una «botica de palabras» (donde éstas se hallen organizadas con sus divisiones, definiciones, catalogaciones y composiciones; cf. III, 36s, 41), ni de «palabras necias» (vocablos vacíos, «conceptos» abstractos, «categorías» subjetivas; p. ej., III, 17ss). Por tanto, no se trata de la «descarnada osamenta» de una lógica formal, sino de una lógica del ser. «En cuanto *ciencia*, la verdad es la pura conciencia de sí mismo en su desarrollo y tiene la forma de la mismidad, de tal manera que en ella *el ser en y para sí es concepto consciente, y, a su vez, el concepto en cuanto tal es el ser en y para sí*» (III, 30s). Hegel mismo habla en su carta a Niethammer de una «lógica ontológica» (xxvii, 393). El gran empírico Hegel piensa aquí con riguroso apriorismo, como ya lo habían hecho Descartes y Leibniz (orientados en su método por la matemática), y luego Kant, Fichte y Schelling; pero lo que él desarrolla en todo ello no es una lógica con un armazón de clasificaciones estáticas, sino una lógica del movimiento del concepto. En un esfuerzo sobrehumano conduce a cada una de las categorías, empezando por el ser y la nada, hasta su contraria, y luego hasta la contraria de su contraria, disolviendo así todas las oposiciones a través de un proceso que da vértigo y que lleva siempre hacia adelante, hacia una determinación y plenitud más ricas. A Hegel, que también era un erudito, le interesaban cada vez menos los conocimientos y cada vez más el conocimiento, el conocimiento apodíctico de la necesidad lógica que avanza fríamente, y que la razón, abstrayendo de toda vestidura material, es capaz de ver, de comprobar, de pensar e incluso de desarrollar desde sí misma. A Hegel le interesaba el movimiento del «contenido» racional por sí mismo. Pero si es cierto que se trata de *universalia ante rem*, no se trata, sin embargo, de una serie de ideas que están apoyándose en una trascendencia inmuta-

ble y celestial, como ocurría en Platón, Plotino y Agustín. Lo sometido a estudio es la única idea, la cual, uniendo el ser y el devenir, se mueve a sí misma en cuanto *Logos* y se configura hasta el estudio del concepto.

La lógica de Hegel es, pues, algo más que una ontología universal; es «teología especulativa»⁶. El contenido de esta lógica no es un «logos» (singular o plural) subjetivamente limitado, sino el concepto ideal y real a la vez, el cual se desenvuelve hacia la plenitud de un contenido concreto en medio del sufrimiento dialéctico; no es una substancia universal, sino un sujeto activo, siempre creador, un espíritu que todo lo vivifica. El sujeto de esta lógica no es otro que el *logos* divino, el ser divino absoluto: «Aquel proceso lógico» es la «expresión inmediata de la autodeterminación de Dios para el ser» (iv, 356). O como Hegel dice satisfecho en la «Introducción», a manera de programa: «Según esto, la lógica ha de entenderse como el sistema de la pura razón, como el reino del puro pensamiento. *Este reino es la verdad, tal y como ello es en y para sí, sin disfraz alguno*. Por eso cabe también decir que este contenido es la *representación de Dios tal y como él existe en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito*» (III, 31).

En este sentido (¡no en el temporal!) la *Lógica* va delante de las otras ciencias (filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu) con su descripción de lo que Dios es. Ella expone el camino único, infinito y atemporal de Dios en una primera etapa, en el puro concepto, en «el reino del puro pensar» (III, 31). Describe el trayecto que recorre el *logos* divino en la determinación creadora y dialéctica de sí mismo, perfeccionándose cada vez más, pasando por todas las formas de ser, que están relacionadas orgánicamente, hasta elevarse a la recapitulación de todas las perfecciones, a la idea absoluta. Descubre cómo Dios es infinitamente perfecto en el proceso de la razón, en el movimiento, en el acontecer; cómo él es Dios en medio de las permanentes contradicciones del ser, en medio de la distinción, escisión y superación de la misma, en medio de la afir-

6. K. ROSENKRANZ, 286; cf. T. KOCH, 17: «La Lógica de Hegel, como teología metafísica, por lo que se refiere al ser en la naturaleza y en el espíritu finito, tiene una fuerza hermenéutica y esclarecedora».

mación, la contradicción y la conclusión. Por todo ello la *Lógica* se presenta como una real evolución analítica y sintética de las categorías, donde, en una ininterrumpida serie dialéctica, cada rasgo esencial se deriva orgánica y necesariamente de los demás, y a la vez los elimina, conserva, enriquece y hace concretos, partiendo de la forma más vacía del puro ser, pasando por todos los grados del mismo, hasta llegar al ser pleno de la idea absoluta. «La *Lógica* de Hegel es onto-logía, igual que ésta es Teo-logía; y por tanto ella constituye una lógica del ser y de Dios...»⁷.

No cabe hacer un resumen de la *Lógica* de Hegel, que es su obra más aquilatada. En nuestro contexto no es posible ni necesario dedicarle un comentario. I. Iljin ha descrito con precisión este «acto unitario, magnífico y prolijo», este «suceso uniforme y misterioso» que, según Hegel, se realiza en las tres fases del ser (III, 49-398: determinación — cantidad — medida), de la esencia (IV, 3-205: en ella misma, manifestación, realidad) y del concepto (IV, 211-506: subjetividad — objetividad — idea): «La *lógica* describe el camino del “ser”, cuya “cualidad” ha encontrado su “medida” en la “cantidad”; la “esencia” de este “ser determinado según la medida” afirma “su realidad” en su “manifestación”; el “concepto” de esta esencia del ser determinado por la medida que aparece como realidad, ha conseguido elaborarse en su ulterior autodeterminación desde la “universalidad” indeterminada hasta la identidad con lo singular, y luego, a través del dolor de las “particiones originarias” ha penetrado en su “conclusión” especulativa, afirmando su naturaleza orgánica y teológica, en la que “idealidad” y “realidad” son una misma cosa. Así ha nacido la “idea” como identidad de lo “ideal” y lo “real”; pues la “idea” es “vida” real que coincide con el “conocimiento” ideal; es decir, ella es el sistema viviente y universal de los contenidos lógicos o la “idea de lo verdadero”; pero la “verdad real y viviente” no es otra cosa que el “bien” supremo o la “idea del bien”; y la identidad de estas dos ideas se teje para formar la corona del proceso total, para formar la “idea absoluta”»⁸. «La *lógica* es, por consiguiente, la primera y verdadera revelación que Dios hace de sí mismo en el elemento del pensamiento puro»⁹.

Aquel a quien todo este proceso de la *lógica* le parezca demasiado abstracto, este proceso que según Hegel debe permanecer dentro de la esfera del pensamiento puro, ha de recordar que Lenin impuso la *lógica* como lectura obligatoria a cuantos pretendan ser

7. K. LÖWITZ, *Hegels Aufhebung der christlichen Religion*, 194.

8. I. ILJIN, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, 206s.

9. *Ibid.* 209.

buenos marxistas. Lo mismo que él, Marx y Engels habían estudiado la *Lógica* a fondo. Lo que llamaba poderosamente su atención no era únicamente la dialéctica, sino toda una serie de categorías aprovechables, las cuales han demostrado ser sumamente eficaces en la fundamentación teórica de la praxis revolucionaria. Recuérdese, por ejemplo, la explicación que Hegel da del salto de la cantidad a la cualidad, de la tensión entre esencia y manifestación, así como la crítica ahí implicada de todo lo que es fachada y lo que él dice sobre la casualidad y la necesidad en la evolución. Es evidente que esta obra no puede despreciarse como si fuera una colección fenecida de categorías propias de la sociedad capitalista. Precisamente la *Lógica* ha demostrado ser la clave de la praxis, con lo que ha manifestado tener una inmensa importancia política y social con validez permanente.

2. CRISTO ASUMIDO EN EL SER

Según la *lógica* divina de Hegel, Dios vive en la progresiva autodeterminación para el ser, en el desarrollo desde la perfección germinal hasta la plena perfección real. Pero en la *lógica*, como reino de las sombras, esto sólo es perceptible «en el puro pensamiento», es decir, como *la verdad en su ser sin velos en y para sí*, en su solitaria eternidad *antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu infinito* (III, 30s).

Este aspecto «teológico» de la *lógica* y la relación que con él tiene la «cristología» es lo que a nosotros nos interesa. Pero en esa relación precisamente está el problema. En efecto, Hegel ha desarrollado todas las modalidades del eterno ser divino, desde el puro ser hasta la dimensión especulativamente concreta de la idea absoluta, sin referirse en ninguno de los estudios, ni siquiera implícitamente, al nombre de Jesús o de Cristo. Parece, en efecto, que aquí se trata únicamente del Dios en su pureza, de Dios tal como es en *sí*. ¿Y qué significación iba a tener Jesús para este Dios? Su sitio lo había de recibir en la evolución dialéctica que sigue a la *Lógica*. En este sentido dice Hegel: «La *lógica* presenta, por ello,

el movimiento interno de la idea absoluta sólo, en cuanto *palabra* primigenia; la cual es una *exteriorización*, pero una exteriorización que, tan pronto como es, ha desaparecido inmediatamente; por tanto la idea sólo existe en esta autodeterminación de *percibirse a sí misma*; ello existe en el *puro pensamiento*, donde la diferencia todavía no implica ningún ser otro, sino que es y permanece perfectamente transparente para sí misma» (IV, 485). Sobre esto se precisa una aclaración:

1. Este texto, sacado precisamente del último capítulo de la *Lógica*, en el que se trata de la «idea absoluta», pone claramente de manifiesto que Hegel recurre aquí a la distinción clásica entre el *logos* interno y el externo (ἐνδιάθετος y προφορικός), distinción que fue empleada por los padres griegos para describir la encarnación del Verbo divino. Como ocurre ya en el prólogo del evangelio de Juan y en la patrística griega, en Hegel confluyen también dos corrientes antiquísimas de la tradición, las cuales muestran que el *logos* de la *Lógica* de Hegel y el Logos de la Biblia podrían muy bien tener algo en común. E. Bloch dice significativamente acerca de la definición de Hegel sobre la lógica como exposición del ser divino tal y como éste es antes de la creación: «Es notable la semejanza de esta frase con la que Goethe dijo sobre la música de Bach: Ella hace percibir cómo eran las cosas en el seno de Dios antes de la creación. Tanto en Goethe como en Hegel se perciben ecos del reino de la maternal fecundidad, es decir, de los pensamientos de Dios antes del mundo, tan ágiles como inmutables, a semejanza de la doctrina de Plotino sobre las categorías *ante rem*. A ello se unió en el mundo cristiano la hipóstasis de los últimos escritos bíblicos sobre la “sabiduría de Dios” (Sab 8, 22), sobre aquella *sophia* que ya existía antes de que Dios crease nada, y que él debió poseer precisamente al principio de sus caminos. En la *Lógica* de Hegel resuenan ecos, por consiguiente, del Logos cristiano y del neoplatónico»¹⁰. Y Bloch añade desde su propia perspectiva crítica: «En el principio era la Palabra, no la obra, y la doctrina sobre la Palabra es simplemente ontología preexistente. Todos los platónicos se sienten in-

clinados a hacer esta colosal inversión del abstracto *posterius* en el abstracto *prius*; y el Hegel de la *Lógica*, visto así, es el último neoplatónico de la doctrina de las categorías. Sin embargo, a pesar de contar con estos predecesores, su *Lógica* ofrece la más importante y más asombrosa traducción teológica que jamás se hizo del apriori: *El hombre piensa en la dialéctica de los puros conceptos de la razón los pensamientos que fluyen de Dios antes de la creación*»¹¹.

Nosotros tenemos que contentarnos con aludir simplemente a la relación de la «lógica divina» de Hegel con Platón (para quien la verdad consiste en el diálogo del «logos» consigo mismo), con Aristóteles (para quien la verdad en definitiva es νόησις νοήσεως, el pensar que se piensa a sí mismo), y con Kant (según el cual la determinación del sujeto trascendental es la condición suprema de la verdad), e igualmente con la especulación sobre la sabiduría en el Antiguo Testamento (que está también bajo el influjo helenístico, a pesar de ciertas diferencias importantes). Pero, por lo que se refiere al reproche de Bloch, que lo acusa de platonismo, digamos únicamente que la *Lógica* de Hegel no tiende precisamente a rebajar o menospreciar la realidad histórica, a la manera platónica o neoplatónica, en comparación con la realidad eterna de las ideas. Al contrario, ni siquiera la idea más alta está tan fija que no pueda entrar en la fluidez del devenir, no hay abismo tan profundo que no pueda superarse por el salto al lado opuesto; no hay noche tan negra que de ella no pueda salir la claridad del día. Precisamente en la *Lógica*, donde la intención original de Hegel todavía no está oscurecida a causa de las concesiones exigidas por la realización práctica, es donde esto se pone de manifiesto con una claridad que jamás volveremos a hallar después. En ese eterno proceso de realización, en el que el Logos divino se desarrolla saliendo de la «universalidad abstracta» (IV, 488) y de la «inmediatez indeterminada» (III, 66) del puro ser a través de todas las determinaciones o dimensiones concretas que éste va adquiriendo hasta llegar al «ser pleno», al concepto que se «comprende a sí mismo» (IV, 504), es donde Hegel pone los fundamentos para la mediación universal entre todas las contradicciones. Hegel mantiene la primacía de la

10. E. BLOCH, *Subjekt - Objekt*, 161.

11. Ibid. 161.

totalidad, del todo, frente a sus momentos y partes finitas, insuficientes y contradictorias, por encima de toda disociación y de cualquier alienación, mantiene el primado de la síntesis frente a la disgregación y a las valoraciones negativas. En este ser, del que parte y al que vuelve el movimiento del pensar, a base de la negación y la afirmación, están realmente asumidos todos los contrarios a base de la afirmación y la negación, está asumida incluso la contradicción al ser mismo, que es la nada. *Ens et bonum convertuntur*, y esto hasta tal punto que ahí está incluido también el *nihil*. Con lo cual queda afirmado en principio que todas las cosas redundan en bien del que se entrega al movimiento del ser; pensamiento que indudablemente tiene mucho de cristiano.

Contra toda desconfianza platónica, según lo dicho todo es bueno en el seno más íntimo del ser, sin exceptuar absolutamente nada: el día y la noche, el cielo y la tierra, la alegría y el dolor, el alma y el cuerpo, el hombre y la mujer, el espíritu y la materia, las ciencias del espíritu y las ciencias naturales. En la lógica queda colocado el sólido fundamento metodológico y real para la confianza en todo lo que es; y quizá aquí influye más una fe no reconocida que el saber proclamado. Sin dificultad alguna pueden sentirse en todo ello las ráfagas del pensamiento cristiano sobre el Dios creador de todas las cosas, que ha creado el día y la noche, que hace llover sobre justos y pecadores, que abraza toda la historia: la paz y la guerra, la cosecha abundante y la miseria, el bienestar y la enfermedad, la abundancia y el hambre, la vida y la muerte. Se ha dicho que Hegel fue el último escolástico; e indudablemente en esa afirmación puede verse un sentido profundo que va más allá del aspecto externamente escolar de su sistema. En tono provocativo ha hecho observar F. Heer¹² que Hegel, como el último gran pensador de la vieja Europa, con su «confianza arcaica» está dentro de una gran tradición europea. Esta originaria confianza arcaica y conciencia de identidad, tal como aparece en los proverbios populares «Deus impar gaudet», «tutte le cose son buone», «Whatever is, is right», «Beeten scheev hot Got Leev», «Dios escribe derecho con líneas torcidas», tal como la experimentan, mantienen y transmiten las razas y generaciones, es elevada, dice Heer, al plano de la conciencia filosófica por Aristóteles contra Platón, por Tomás contra Agustín, por Leibniz y Hegel (con sus predecesores en la edad media: Eckhart, Anselmo de Havelberg, Nicolás de Cusa), contra Lutero, Calvino, Jansenio, Pascal, Kant (y más tarde Kierkegaard).

Se lucha ahí, por tanto, contra el dualismo enemigo del mundo que se da en el platonismo, la gnosis, el maniqueísmo, el protestantismo y el jansenismo.

12. F. HEER, *Hegel*, 11.

Pero también contra los ascetas que se odian a sí mismos y los piadosos inquisidores, contra la represión científica, política y religiosa, contra las amenazas, contra la eliminación del otro (pueblo, grupo, partido, confesión, hombre, vida). Se da ahí, pues, una defensa antiplatónica del elemento inferior y despreciado: el mundo «malo» y su sabiduría, la naturaleza «hostil», la materia «mala» y, por fin, también la *mater* (la mujer en cuanto *mas occasionatus*, el matrimonio llamado «mal menor», el amor sensible), la masa (el pueblo bajo, la democracia caótica, el laico ignorante), las cosas materiales (el cuerpo prisión del alma, las partes *minus decentes*, el eros y el sexo, el trabajo corporal). Todo está dicho, naturalmente, en forma esquemática y simplificada. Las distintas líneas se cruzan en miles de puntos; y precisamente los pensadores cuyos nombres acabamos de aducir no sólo son polos opuestos, sino también puntos en que se concentran las diversas corrientes, direcciones y actitudes. Esto puede aplicarse también a Hegel, como más adelante veremos. Pero, aunque es cierto que Hegel no siempre fue capaz de mantener de manera clara la confianza en el ser fundamentada en la lógica y, a lo largo de su evolución filosófica, a pesar de su veneración por el conciliador Aristóteles, hizo concesiones cada vez más importantes (como Aristóteles mismo, las había hecho) al aristocrático Platón a base de cierta valoración negativa de lo empírico y concreto, del individuo, de las formas poco logradas del espíritu del mundo; sin embargo, no deberíamos olvidar cómo la originaria intención puramente especulativa de Hegel tendía, no a descalificar y eliminar las aporías y antinomias, las contradicciones y hostilidades, sino a *valorar positivamente* la multiplicidad en medio de una plenitud que asume y eleva el pluralismo. Hegel se halla a este respecto dentro de una gran tradición acuñada esencialmente por el cristianismo, la cual afirma una realidad única, total e indivisa (*ens et unum*), su carácter racional e inteligible (*ens et verum*), su bondad y su índole apetecible (*ens et bonum*).

2. La lógica, en cuanto exposición del *logos* divino antes de la creación del mundo, lejos de constituir una desvirtuación platónica de lo histórico frente a la realidad eterna de las ideas inmutables, significa una inmersión del mismo «logos» eterno en la historia. Todo lo dicho anteriormente ha puesto de manifiesto que este «logos» no conoce una existencia estática. Su esencia es dinamismo, evolución y dialéctica.

En un importante capítulo sobre el giro ontológico de la hermenéutica, siguiendo la pauta del lenguaje, en el cual culmina su fundamentación de la hermenéutica, H.G. Gadamer estudia la acuñación del concepto de «lenguaje» a través de la historia del pensamiento occidental, con el fin de revisar la unidad entre objeto y palabra. Gadamer atribuye al «pensamiento cristiano de la encarnación»,

que no es una idea griega, «el que el olvido del lenguaje en el pensamiento occidental no pudiera ser completo»¹³. Una vez que los padres griegos se habían servido de los conceptos contradictorios de logos interno y logos externo, propios de los estoicos, para explicar la encarnación, Agustín y la escolástica se concentraron en la palabra íntima, en la palabra del corazón y en su relación a la inteligencia, a fin de obtener los necesarios instrumentos racionales para esclarecer el misterio de la Trinidad. Fue sobre todo Tomás quien combinó de forma sistemática la doctrina del Logos contenida en el prólogo del evangelio de Juan con el pensamiento de Aristóteles; de esta forma consiguió describir, con ayuda del concepto neoplatónico de la *emanatio spiritualis*, el carácter de proceso que la Palabra interna y la Trinidad misma revisten: «Así se comprende que la generación de la Palabra fuese entendida como una verdadera imagen de la Trinidad. Se trata de una generación real, de un verdadero nacimiento, aunque no se da aquí, como es natural, una parte que concibe junto a otra que engendra. Y este carácter intelectual de la generación de la palabra es precisamente lo decisivo para su función de modelo dentro de la teología. Realmente hay algo común entre la procesión de las personas divinas y el proceso del pensamiento»¹⁴.

Pero Gadamer hace notar expresamente no sólo la coincidencia, sino también la diversidad existente entre la Palabra divina y la palabra humana. La Palabra divina posee una actualización tan pura y perfecta, que con relación a ella no se puede hablar de un proceso sucesivo como en el caso de la palabra humana. Sólo en la palabra humana se dan las siguientes condiciones: 1, «es potencial antes de estar actualizada»; 2, «por su naturaleza es imperfecta»; 3, «es un puro accidente del espíritu», de forma que «se caracteriza por la imposibilidad de perfección consumada, por la infinitud en la marcha del proceso espiritual»¹⁵.

Y nada demuestra mejor el carácter histórico del «logos» divino en la *Lógica* de Hegel que el hecho de que en ella no sólo se atribuyan al «logos» humano sino también al divino las tres característi-

cas destacadas por Gadamer (si bien con algunos matices peculiares, aunque no decisivos, con relación a la tercera). Efectivamente, este «logos» *divino* recorre un auténtico proceso, pasando de la potencialidad a la actualidad, de la imperfección a una perfección cada vez mayor; y aunque ese proceso no se caracterice por su condición accidental, sí se caracteriza por la imposibilidad de llegar a la perfección y por la infinitud en el progreso.

U. Guzzoni, que en su obra interpreta la *lógica* como el devenir del absoluto hacia sí mismo en una unidad de fundarse y fundamentarse, dice: «Desde siempre se ha atribuido a Dios el pensar; pero se trata de un pensamiento que se diferencia infinitamente del deseo finito y humano de conocer. El pensarse a sí mismo del absoluto en Hegel ¿no está más cerca del *θεός* de Aristóteles, del puro conocer su propio conocimiento, que del pensamiento insignificante de los hombres? Y, sin embargo, no es así... El pensarse a sí mismo del absoluto es un pensarse a sí mismo como fundamento y, por tanto, un fundamentar. En cuanto fundamentación, ese pensamiento conserva el carácter finito del querer saber, aunque esa finitud, puesto que es el saber absoluto el que quiere saberse a sí mismo, sea ahora la finitud de una infinitud... En el pensarse del absoluto no sólo se halla al principio algo no fundado, sino que, además, lo no fundado carece de fundamento, puesto que éste se constituye en lo que es a través del movimiento. Así el pensamiento del absoluto es un camino del no saber al saber, y lo es en una forma particularmente aguda, pues el fundamento no está puesto de antemano, sino que ha de ponerse junto con el proceso de fundamentación. Como el ser del absoluto es un fundarse a sí mismo, su pensamiento tiene que ser también un fundamentarse a sí mismo. La no fundamentación de su principio — lo cual equivale a decir: su finitud — ya no se deduce ahora de la limitación del pensamiento humano, al que directamente sólo es accesible lo fundamentado, sino que se deriva de las características peculiares del fundarse a sí mismo, dicho de otro modo, se deriva de que el absoluto existe como movimiento, como movimiento hacia sí mismo a través del devenir»¹⁶.

¿Puede decirse, por tanto, que el «logos» de la *Lógica* de Hegel es el mismo que el Logos del Evangelio de Juan? En lo hasta ahora dicho hay ciertos indicios que podrían ser interpretados en ese sentido. Como originaria palabra interna que existe antes de la creación del mundo, el «logos» divino de la *Lógica* se mueve dentro de un círculo infinito que conduce del ser al ser. Por tanto ¿en la *Lógica* no están desarrollados amplia y pacientemente todos los

13. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 395.

14. Ibid. 401.

15. Ibid. 401s.

16. U. GUZZONI, *Werden zu sich...*, 10s.

presupuestos que hacen posible un Logos en la carne? Éste, como todo lo que es, no presupone como condición de su posibilidad aquel «puro ser» inicial (III, 66s), el cual, sin embargo, no puede ser identificado con Dios? ¿Cómo podría concebirse un ente sino como modificación de este puro ser, que se halla en el principio sin comienzo incluso de la divinidad misma? ¿No presupone el Logos hecho carne, en cuanto ser temporal o histórico, todo aquel proceso eterno de realización por el que el Logos divino se desarrolla desde la «universalidad abstracta» (IV, 488), desde la «inmediatez indeterminada» (III, 66) del puro ser, a través de todas las determinaciones y dimensiones concretas que él va adquiriendo, hasta llegar al «ser pleno», «concepto que se comprende a sí mismo» (IV, 504), al Logos que se ha alcanzado a sí mismo? Y de acuerdo con esto, esa palabra eterna ¿no es «vida» y «luz» (Jn 1) para sí misma antes de serlo para los hombres?, como parece desprenderse de la frase: «sólo la idea absoluta es *ser, vida imperecedera, verdad que se sabe a sí misma y toda la verdad*» (IV, 484).

Con lo cual, ¿no será suficiente que el Logos hecho carne entre en escena en su momento oportuno, a saber, cuando — según se insinúa al final de la *Lógica* — la idea absoluta, el «logos» eterno represente su existencia en la naturaleza y el espíritu, cuando él se comprenda a sí mismo y se dé su existencia adecuada en el arte, en la religión y definitivamente en la filosofía? (IV, 484).

Se trata, pues, del problema del *principio*. «En el principio era el Logos», así comienza el Evangelio de Juan. Al principio era la acción, dijeron otros, en oposición a Juan. Hegel dice en la *Lógica*: Al principio era el *ser*.

Mientras que la *Lógica Mayor*, tomada en su totalidad, no ha encontrado ningún comentador de gran valía, lo cual no deja de sorprender, y mientras que no se han elaborado alternativas de interpretación acerca de los muchos textos difíciles de Hegel, el comienzo de la *Lógica* constituye una importante excepción ¹⁷.

17. Sobre el problema del *comienzo* de la *Lógica*, cf. especialmente D. HENRICH; J. KRUTHOF (con una visión panorámica de las más importantes interpretaciones recientes de Hegel); U. GUZZONI, 30-39, 52-66, 76-85; E. CORETH, 71-89, 118-135; K.H. HAAG, 43-48; T. KOCH, 78-106; sobre el comienzo en general dentro de la filosofía de Hegel, recientemente K. SCHRAEDER-KLEBERT. Sobre el problema análogo del comienzo en Schelling, cf. W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, 97-105.

Ya en vida de Hegel se empezó a discutir, sin que el debate se haya acallado hasta nuestros días, sobre el comienzo de la *Lógica* con el ser como inmediatez indeterminada, el cual, sin mediación alguna, pasa a la nada, de forma que los dos, al convertirse mutuamente en el otro, constituyen su propia verdad en ese devenir: un perecer, en cuanto paso del ser a la nada; un nacer, como tránsito de la nada al ser; existencia, como unidad de ambos.

Evidentemente no es tarea nuestra zanjar la discusión entre aquellos que, siguiendo las huellas de los primeros críticos de Hegel, como A. Trendelenburg y E. von Hartmann, consideran imposible la idea de un tránsito del ser a la nada o de la nada al ser, y aquellos otros que abandonaron la dialéctica del comienzo por salvar el carácter consecuente de todo el sistema (la mayor parte de los discípulos y seguidores de Hegel). Entre estos últimos, ya Rosenkranz y Ulrici y luego otros hegelianos partieron del ser, pero negaron a la *Lógica* el carácter de ciencia del absoluto. Sin embargo, esto era precisamente lo que Hegel quería que se conservase a toda costa. Significativo a este respecto es el hecho de que veinte años después, poco antes de su muerte, al hacer la nueva edición de la *Lógica* Hegel volvió a revisar casi todas sus partes esenciales, mientras que la parte de la lógica del puro ser fue la única que él incorporó a la nueva edición sin retoques de ninguna clase. Por tanto, en este capítulo de la *Lógica*, y en ningún otro posterior, es donde hay que buscar «su auténtico centro de gravitación y el motor de su proceso»; aquí está «uno de los fundamentos de toda posible certeza sobre el carácter absoluto del espíritu»; «la inmediatez del comienzo está presente en cada etapa del desarrollo del sistema ¹⁸.

Aunque la *Lógica* de Hegel no pueda contraponerse como una metafísica específica del ser a una metafísica del espíritu, según ha explicado E. Coreth con diáfana claridad ¹⁹, aunque el puro ser del comienzo está reflejado en forma esencialmente negativa, sumamente abstracta y pobre, según lo pone de manifiesto Adorno ²⁰ contra la interpretación teológica del ser que Heidegger hace en *Holzwege*, y si bien es cierto que el mismo Hegel somete a un análisis crítico ese primer concepto de la *Lógica*; sin embargo, ésta se halla ya contenida *in nuce* en el capítulo del comienzo: *Omnia ubique* también en este caso; ya la primera trilogía de todo el libro, la del ser, la nada y el devenir, contiene *in nuce* toda la *Lógica* de Hegel. E igualmente puede decirse que la idea absoluta del final no es sino la perfecta relación consigo mismo del ser simple o del comienzo, que ella restaura en su plenitud, después de haber

18. D. HENRICH, *Anfang und Methode der Logik*, 34.

19. E. CORETH, *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, 157-162.

20. TH.W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, 45s.

desatado las fuerzas productivas de las que antes se hacía abstracción»²¹.

«El paso del ser a la nada es el modelo de todos los procesos dialécticos de diferenciación y generación. Todo lo que en ellos acontece no es en el fondo otra cosa que una variación de la dialéctica del ser y de la nada. Esto tiene como consecuencia que también el último resultado de la dialéctica hegeliana, la idea absoluta, siga estando caracterizado por la pobreza de contenido que advertíamos ya al principio: la síntesis de ser y nada»²².

«Atendida su temática, en la *Lógica* la historia externa queda absorbida por la historicidad de la doctrina de las categorías, lo cual se debe también a una mayor rigidez en el Hegel posterior», dice Th. W. Adorno²³. Esta absorción de la historia significa que se abstrae de ella; y esto constituye un reproche que viene haciendo a la lógica de Hegel bajo distintos ángulos. Si se tratase de una lógica formal sería fácil defenderse contra él. Pero estamos ante una lógica onto-teológica; y para ésta ¿no habría sido precisa otra forma distinta de concretar especialmente? Esto también es problema para el filósofo, por lo menos siempre que siguiendo una línea contraria, no busque una lógica más bien formal.

Es evidente que, con relación a la *Lógica*, hay muchos otros problemas que para el filósofo quedan todavía sin resolver. Prescindiendo ahora de cuestiones concretas, como, p. ej., la de la relación entre lógica subjetiva y lógica objetiva, o la del análisis de categorías particulares; entre esos problemas hay que enumerar: la traducción de la lógica de Hegel a la lógica formal o a la manera de hablar del cálculo formal; una nueva exposición de su problemática en el terreno de la moderna lógica matemática, como lo ha intentado G. Günther²⁴, mientras que P. Lorenzen²⁵ en contra de él, pone a discusión la pregunta crítica de si es posible leer ya en Hegel una lógica plurivalente y de si las lógicas de esta naturaleza son en absoluto útiles para la reflexión sobre nuestro pensamiento. También podrían señalarse diversas relaciones históricas, tanto hacia atrás (Platón, Spinoza y Kant), como hacia delante (Heidegger y Sartre), según lo ha hecho J. Wahl²⁶ en su comentario a los grandes pasajes del primer libro de la *Lógica* (y también a los correspondientes

pasajes de la lógica dentro de la *Enciclopedia*); pero en este trabajo Wahl, siguiendo más a Husserl que a Hegel, se propone prescindir del devenir dialéctico de las categorías en favor del devenir fenomenológico²⁷.

Con relación al carácter especulativamente concreto de la *Lógica* podrían hacerse, con I. Iljin²⁸, las siguientes preguntas críticas: ¿No desaparece en esta lógica la concepción especulativo-dialéctica, en el sentido de que, si bien es cierto que la lógica penetra, como universalidad especulativa, las esferas inferiores de una forma viviente y real, sin embargo, no asume estas esferas ni en su extensión ni en su contenido? Y así, junto a la interpretación especulativa de esta relación, que tan fuertemente resalta Hegel, ¿no corre paralela en forma oculta otra interpretación no especulativa, lógico-formal o genético-temporal? Ciertamente la idea absoluta está presente en todo y es una realidad que lo penetra todo, y las categorías y formas de vida de la lógica son también categorías y formas de vida que habitan plenamente en cada ente, de modo que el contenido entero de la idea absoluta se conserva en cada ser particular y especificado. Pero, según la concepción hegeliana de lo especulativamente concreto, el contenido de lo particular y específico ¿no debería quedar incorporado a la idea absoluta? E igualmente, todo el contenido de la filosofía de la naturaleza y del espíritu, ¿no debería estar asumido en la lógica? ¿Y no sería así la lógica la única ciencia que lo abarca todo? Pero, por otra parte, ¿no implicaría esto la imposibilidad de asumir el contenido, que es extraño a la esfera del puro pensamiento y que así disolvería la divinidad pura de la lógica anterior al mundo? ¿Y no se introduciría así el caos en el orden del desarrollo divino? Mas si el espíritu y la naturaleza no son plenamente asumidos en el puro concepto, ¿cómo puede este concepto ser especulativamente concreto? De todos modos, Hegel introduce el mundo en Dios en cuanto, para él, el desarrollo de la lógica divina es a la vez el plan del mundo y de la historia esbozado previamente por Dios, e idealmente, ese plan anticipa, prepara y determina la historia del mundo, de modo que el desarrollo inmanente del *logos* divino tiene necesariamente una colosal continuación en el desenvolvimiento del mundo. Pero, en este proceso especulativo de descenso a lo concreto, ¿cómo debe explicarse que los estratos inferiores del mundo de ningún modo unifican con necesidad especulativa todos los estadios anteriores, sino que para su existencia sólo necesitan los estratos más bajos? ¿No tiene lugar aquí, como solución, un tránsito oculto a la interpretación lógico-formal del a priori de la lógica (lógica que sólo contiene la filosofía de la naturaleza y del espíritu como «subdivisiones», sin acoger realmente en sí misma su contenido específico), de modo que, naturalmente, estas tres ciencias fundamentales se disgregan en ciencias particulares sin una mutua compenetración interna? ¿o se da aquí un tránsito oculto a la inter-

21. E. BLOCH, *Subjekt - Objekt*, 165.

22. K.H. HAAG, *Philosophischer Idealismus*, 43.

23. TH.W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, 160.

24. G. GÜNTHER, *Das Problem einer Formalisierung der transzendental-dialektischen Logik*.

25. P. LORENZEN, *Das Problem einer Formalisierung der Hegelschen Logik*.

26. J. WAHL, *La logique de Hegel comme phénoménologie*.

27. Sobre los nexos históricos de la *Lógica*, cf. los trabajos de E. CORETH (con Aristóteles), R. WIEHL (con Platón), A. REDLICH (con Eckhart, Böhme y los idealistas alemanes), J. FLEISCHMANN (con Kant), W. BRÜCKER (con Kant), K. HARTMANN (con Sartre).

28. I. ILJIN, *Die Philosophie Hegels als contemplative Gotteslehre*, 212-220.

pretación genético-temporal (una lógica que, como orden ideal, precede a la evolución histórica de la naturaleza y del espíritu), con lo cual el proceso especulativo se disuelve en empirismo y, a la postre, tiene que ponerse a salvo mediante una segunda lógica de la consumación (a través de y en el espíritu humano)?

Desde la perspectiva teológica, la pregunta por lo abstracto se agudiza precisamente con relación al *comienzo*. Sobre la *Lógica* de Hegel dice de nuevo H.-G. Gadamer: «Donde quiera que se plantee el problema del comienzo, en realidad se trata siempre del problema del final; pues el principio está determinado por el final, como comienzo del fin. Bajo el presupuesto del saber infinito, que es la presuposición de la dialéctica especulativa, esto puede conducir al problema, en principio insoluble, de por dónde hay que empezar. Todo principio es final, y todo final es principio. Sin embargo, cuando se trata de un acabado tan perfecto, el problema especulativo del comienzo de la ciencia filosófica se plantea, de suyo, desde el punto de vista de la consumación»²⁹. El problema vuelve a agravarse cuando se tiene en cuenta que, según los presupuestos especulativos de Hegel, no sólo se trata aquí del comienzo lógico de la ciencia, sino también del principio «absoluto» (III, 54), aunque en un sentido eterno y no temporal, de Dios mismo antes de la creación del mundo. Sin duda alguna también Hegel está convencido de que el Dios del «comienzo» y el del «final» es el mismo, y de que no hay dos dioses que pudieran sucederse uno a otro, sino un solo Dios, el Absoluto sin más. Pero si el principio está determinado por el fin, en cuanto principio de este fin, también ocurre lo contrario: que el fin está determinado por el principio en cuanto final de este principio. Hegel habría sido el último en menospreciar el interés y la significación del principio. Aunque, en rigor, cuando se trata de un sistema circular cabe empezar en cualquier punto, puesto que cualquiera de ellos puede constituir el principio del círculo, sin embargo, Hegel, después de haber reflexionado largamente sobre la cuestión del «por dónde ha de empezar la ciencia» (IV, 51-64), siguió sosteniendo su convicción de que la *Lógica* debía empezar con aquello que él había constatado (y no fijado): con el

puro *ser*. Solo desde él podrá mostrarse después qué ha de entenderse con la expresión «Absoluto o Dios» (cf. IV, 63). La dialéctica del ser y de la nada constituye, pues, el comienzo y la progresión: «Hay que afirmar... que nada existe en el cielo o en la tierra que no contenga en sí las dos cosas: el ser y la nada» (III, 69). Partiendo de este principio, que es el *alpha*, queda determinado todo el plan mundial y todo el movimiento circular hasta su *omega*. Desde este *alpha* puede esperarse sin fin cosas nuevas, pero nada absolutamente nuevo.

E. Bloch interpreta a Hegel perfectamente cuando dice: «El *omega* o final en la *Lógica* de Hegel no es otra cosa que el *alpha* informado, y se reduce también a él. Puede, por tanto, decirse de la actividad teleológica que, en ella, el final es el principio, la conclusión es la premisa, el efecto es la causa, que ella es un devenir de lo ya constituido; lo cual tiene validez para todas las funciones de la lógica de Hegel relativas a las categorías y a las determinaciones. Ella enseña por doquier el poder del salto y de lo nuevo surgido de la mediación; y con la misma propiedad puede decirse que nunca enseña eso, pues el salto tiene el círculo como forma de su movimiento. Él conduce desde el “en sí” del comienzo al “en y para sí” del final, que es el principio. Lo primero ha pasado sólo en el sentido de que lo último vuelve a ser lo primero, que ya era totalmente material lógico. En resumen, no se da salto alguno, no hay sorpresas, no tiene lugar ningún tránsito súbito de lo lógico a otra cosa completamente distinta, es decir, hacia la búsqueda, hacia la intensivo de todo “principio”. En lugar de esto hay en Hegel una lógica que ya no se interrumpirá jamás. Así, pues, la *Lógica* ha vuelto en la idea absoluta a esta simple unidad que es su principio; la pura inmediatez del ser, en el que al principio aparece toda determinación como borrada u olvidada por la abstracción, es la idea que ha llegado, a través de la mediación, es decir, a través de la supresión de la mediación, a su correspondiente igualdad consigo misma. El en sí de la idea, que es lo expuesto en la totalidad de la *Lógica* de Hegel, ha terminado así el plan del mundo, lo ha descrito en su sistema circular y lo ha ido recorriendo. La colección de categorías de la razón humana históricamente desarrollada queda adscrita a lo prelógico de un *alfa* mundial; aquí, es decir, en un pre-mundo totalmente a priori tienen desde luego un lugar tranquilo en que nadie les molesta»³⁰.

Pero si de esta forma el puro ser está fundado y fundamentado como el comienzo absoluto; si el principio es el fundamento de todo desarrollo y todo proceso no es otra cosa que el retorno al

29. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 448.

30. E. BLOCH, *Subjekt - Objekt*, 178.

fundamento del principio (cf. III, 55s); en ese caso se plantea la pregunta de si Dios mismo no queda predeterminado de tal forma por esta dialéctica del ser, que de hecho ya no se halla puesto, según el mismo Hegel había exigido anteriormente en cierta ocasión, «totalmente al principio y a la cabeza de toda filosofía como la única y exclusiva razón de todo, como el único principium *essendi* y *cognoscendi*» (I, 149). Y si esta dialéctica del ser se desarrolla inmanentemente desde su propio comienzo absoluto y «tiene en sí misma el principio de la continuación de la marcha y del desarrollo» (IV, 490), si, por tanto, la dialéctica del ser de hecho «ha de ser reconocida sin límites como la universal forma interior y exterior, como la fuerza en absoluto infinita», a la cual «ningún objeto extrínseco o ajeno a la razón e independiente de ella puede ofrecerle resistencia o tener una naturaleza distinta y no estar penetrado por ella» (IV, 486); entonces hay que preguntar, naturalmente, si por ese procedimiento la encarnación no quedará predeterminada de tal forma, que Cristo se disuelva en dicha dialéctica del ser.

También la Biblia, tanto la del Antiguo como la del Nuevo Testamento, está profundamente interesada en el problema del principio. El Dios del final no ha de ser otro que el Dios del principio. Todo ha debido proceder con un orden ya desde el comienzo. Antes de la creación del mundo no había más que un Dios; no existieron dos dioses sucesivos, como se dice en ciertas mitologías, ni dos dioses simultáneos, como en las teorías de la concepción dualista del mundo, con su principio bueno y su principio malo. «Para nosotros es el Padre el único Dios, del que proceden todas las cosas y al que tendemos, y un único el Señor Jesucristo, por el que todo se hizo y al que todos vamos», dice Pablo (1 Cor 8, 6) que basado en la fe cristiana delimita el principio, en la primera parte frente a la mitología pagana y, en la segunda, frente a la fe puramente judía en la creación. Pablo no pretende hacer una declaración cosmológica en estas expresiones, las cuales están inspiradas en la literatura judaica de la sabiduría, como tampoco pretende hacerla en el himno de Col 1, 15-20, que trata de la mediación creadora de Cristo. Aquí lo que interesa es la importancia soteriológica de este principio para los hombres. Indudablemente, al hablar de este Hijo eterno (Rom 1, 3s), de esta Sabiduría de Dios

(1Cor 1, 24-30), de este Primogénito antes de toda creación, en el cual, por el cual y para el cual todo ha sido creado (Col 1, 15-20), lo que Pablo tiene en su mente no es un ser mitológico temporalmente creado o engendrado antes de la creación. Pero también para él es un único y mismo Dios el que está al principio y al final: no un Dios oscuro, siniestro y ni siquiera desconocido, sino más bien ese Dios que reveló su ser en Jesús. A Pablo no le preocupa la cuestión general de los griegos por el ἀρχή. Lo importante para él es que el principio tenga un nombre. Concluyendo del Dios del final al Dios del principio y viendo a éste desde Cristo, excluye que detrás del Dios presente y futuro haya otro siniestro y oculto; que además del único plan sobre el mundo exista otro secreto, no revelado, el de una ἀνάρχη o τύχη desconocedora de la gracia; que por encima del conocido principio en la gracia exista otro principio siniestro con su propia dialéctica cruel.

Por tanto, el *Logos* del Nuevo Testamento no carece de nombre. El autor del prólogo del evangelio de Juan pudo haberse servido de material procedente de antiguos himnos del judaísmo tardío (J. Rendell Harris) o del mazdeísmo (Reitzenstein, R. Bultmann) o del cristianismo (R. Schnackenburg y H. Conzelmann); su concepto del Logos puede radicar en el helenismo sincretista, en el judaísmo helenista o en el Antiguo Testamento («debar Yahveh» y su relación con la creación del mundo); pero lo decisivo es que este concepto, el cual entonces flotaba en el ambiente, ya al principio recibe su determinación exacta en virtud del final. En este Logos del principio, que como revelación de Dios es Dios mismo, es luz y vida, no se trata de otro Verbo, más alto y más puro que el encarnado. Su ser y su naturaleza no se hallan en la fatalidad inmanente de una dialéctica, sino que se revelan en esta encarnación por gracia. La afirmación de que Jesús, como encarnado es el Logos, no ha de entenderse ontológica, sino soteriológicamente.

¿No queda con esto explicado por qué todo el Nuevo Testamento está tan interesado en que, mirando desde el final, ya el principio esté determinado en forma claramente cristológica? A lo largo de todo el Nuevo Testamento volvemos siempre a encontrarnos con el principio cristológico: «en el principio», «desde el principio», «antes de todas las cosas», «antes de todos los tiempos», «antes

de la fundación del mundo», «desde la creación del mundo», «desde los inicios de tiempos y generaciones», «antes de que Abraham fuera...); en resumen: la «revelación del misterio, que había permanecido oculto desde tiempos eternos y que ahora se ha hecho visible» (Rom 16, 25; cf. especialmente Jn 1; Col 1; Ef 1-2, Heb 1). Por tanto, si en la perspectiva bíblica se plantea la pregunta por «la imagen de Dios... tal como él es en su ser eterno antes de la creación de la naturaleza y del espíritu finito (III, 31), ciertamente el Nuevo Testamento nos remite al Logos eterno, pero al Logos encarnado. Visto desde el final, está ya al principio, sin poderse suprimir ni quedar afectado por ninguna clase de dialéctica del ser, aquél que en los últimos escritos del Nuevo Testamento es llamado lapidariamente «el Principio», «el Alfa» (Ap 1, 8; 21, 6; 22, 13). Sólo presuponiendo este principio dejará a la postre de ser problemática toda confianza en el ser; sólo por él, el ser podrá ser uno, verdadero y bueno, incluido todo lo desviado y torcido, y este mundo podrá ser el mejor de todos los posibles. Sólo desde este principio quedará garantizado un final feliz.

¿Quiere esto decir que no admitimos la problemática filosófica de la *Lógica* de Hegel? De ningún modo. ¿Acaso ha de reducirse todo al intento de una solución exclusivista que hallamos en los principios de la teología dialéctica y que consiste en el: *sive Deus, sive Jesus*?³¹ Tampoco. Por tanto: ¿quizás una síntesis del Dios cristiano con el de los filósofos, en el sentido de una teología natural? Menos todavía que las dos soluciones anteriores. Más bien hemos de pensar en una asunción y supresión crítica del Dios de los filósofos en el Dios de Jesucristo. En todo caso hay algo que deberá haber quedado claro, a saber: lo que en definitiva decide. ¿Y qué es esto, la dialéctica del ser, de una lógica abstracta, o Jesús como el Logos concreto de Dios? Visto desde el nuevo Testamento, apenas puede dudarse la respuesta.

3. DIOS EN EL MUNDO

Por fin, recibió Hegel la cátedra que tanto había esperado: en Heidelberg. Él se sintió feliz de poder salir de Nuremberg. Waterloo no había dejado de repercutir en la política universitaria local. Las fuerzas católicas de Munich, que no se caracterizaban precisamente por sus buenas relaciones con la protestante ciudad de Nuremberg, volvieron a recuperar las riendas del poder (xxviii, 59ss). Niethammer perdió influencia, y las miradas de Hegel se volvieron hacia el norte. Por medio del funcionario del gobierno prusiano Raumer, a quien había enviado el dictamen sobre la enseñanza de la filosofía en las universidades a que anteriormente nos hemos referido, y por medio de otras personas, Hegel había ido tanteando las posibilidades de ir a Berlín. Además también existían posibilidades de conseguir una cátedra en Erlangen. Pero Heidelberg se adelantó por poco a Berlín y a Erlangen (véase la correspondencia de Hegel con Paulus, Boisserée y Daub xxviii, 74-144). Boisserée, después de unas conversaciones en Nuremberg, había comunicado a Heidelberg: «Thibaut no había informado bien sobre él desde Jena, porque no daba las clases de memoria, sino que tenía que leerlo todo. Aquí se ha acostumbrado Hegel a lo primero. Sólo oigo de él cosas buenas, y de la conversación con él se deduce claramente que es una cabeza que piensa bien y profundamente. Tiene, desde luego, aristas suabias algo marcadas; pero sin éstas tampoco serían imaginables los aspectos positivos que se dan en su persona» (xxviii, 396s). Después de esto, el rector Daub escribía a Hegel: «De esta forma Heidelberg tendría en Vd., supuesto que acepte nuestro ofrecimiento, el primer filósofo desde la fundación de la universidad (en otra ocasión se le ofreció la cátedra a Spinoza, pero no aceptó, como Vd. seguramente sabrá). La laboriosidad la lleva consigo el filósofo; y si este se llama Hegel trae además muchas otras cosas que la mayor parte de las personas aquí y fuera de aquí ignoran todavía; trae cosas que no pueden conseguirse con el solo trabajo» (xxviii, 95). Hegel se sentía dichoso de verse liberado del «empacho de organización, escuela y planes de estudios» (xxviii, 111). En octubre de 1816 Hegel comenzó en Heidelberg sus cursos

31. Sobre esto véase la reciente obra de H. BENCKERT *Sive Deus sive Jesus*.

sobre lógica y derecho, antropología, psicología y estética, historia de la filosofía y la enciclopedia. Al principio tuvo muy pocos alumnos («en una clase tenía solo cuatro», xxviii, 148, que luego se convirtieron en 154). Casi diariamente escribía a su mujer, que había quedado enferma en Nuremberg, expresándole la nostalgia de que ella y los niños se reúnan pronto con él. A sus 46 años empezaba Hegel, por fin, a enseñar como profesor ordinario. Se hallaba bien pertrechado de todo y dispuesto a exponer sus ideas en un sistema completo y exactamente formulado.

Aparte del estudio de este tiempo de Heidelberg sobre los estados del país de Württemberg, al que ya hemos hecho referencia, y que es una señal de como perdura el interés político, y aparte de dos comentarios sobre la filosofía de Jacobi (Vol x), en tono altamente conciliador pero a la vez con estricto rigor conceptual, los dos años pasados en Heidelberg son los años de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en esquema*, «para usar en sus lecciones» (1817)³².

Quien hasta este momento haya seguido la marcha de la evolución de la filosofía hegeliana sabe que ese sistema, a pesar de la primera impresión, de ningún modo ha sido construido con mano ligera, ni es una simple «deducción». Por tratarse de algo enciclopédico se trabaja aquí en forma de grandes trazos; pero esto solo era posible porque había precedido el inmenso trabajo de detalle del empírico Hegel: aguda observación de la realidad natural y espiri-

32. Aquí se cita la *Enciclopedia* según la nueva edición de HOFFMEISTER de 1949, hecha sobre la base del texto de Lasson de 1905, que prescinde de las anotaciones de los oyentes y en la que están contenidas las numerosas adiciones del propio Hegel de los años 1827 y 1830. No ha habido cambio esencial en los pasajes importantes para la cristología, excepción hecha de una observación detallada al párr. 537 de la 2.ª edición sobre la relación entre la filosofía y la religión y el reproche de panteísmo. Son importantes las tres introducciones de Hegel, distintas para cada una de las tres ediciones, en las que se encuentra siempre la polémica antiagnóstica.

Como bibliografía habrá que usar las obras de carácter general, que tratan del sistema hegeliano como tal, sobre todo las de K. ROSENKRANZ, F. STAUDENMAIER, K. FISCHER, R. KRONER, N. HARTMANN, E. BLOCH y I. ILJIN; con relación a la problemática filosófico-religiosa véase de nuevo J. MÖLLER, E. SCHMIDT, J. SPLETT (cf. además los datos bibliográficos al final de nuestra introducción). Para la inteligencia de la dialéctica de Hegel cf. especialmente los trabajos de E. v. HARTMANN, J. VAN DER MEULEN, R. HEISS, W. FLACH, C. FABRO, J. BARION, F.G. JÜNGER, L. LANDGREBE, H. OGIERMANN, R. FRANCHINI, J.B. LOTZ, K.H. HAAG; sobre la génesis del método dialéctico en la época de Jena, además de TH. HAERING y J. SCHWARZ, cf. sobre todo H. SCHMITZ (Parte II: *Das unendliche Urteil und der Schluss als Prinzipien der Dialektik*); sobre la ontología en la *Enciclopedia*, cf. CH. BRUNET.

tual, ocupación a fondo y durante largos años con las ciencias empíricas, un incansable retoque de categorías y terminología, modificación y reelaboración vital de la sistemática, tanto en grandes como en pequeñas cosas. «Vd. está perfectamente enterado de que me he ocupado demasiado, no sólo de la literatura antigua, sino también de las matemáticas, y últimamente del análisis superior, del cálculo diferencial, de la física, de la historia de la naturaleza y de la química, como para permitir que se apodere de mí el vértigo ante la filosofía de la naturaleza, para filosofar sin conocimientos y por intuición, y para tener por pensamientos lo que no son sino ocurrencias de la extravagancia. Esto podría, al menos negativamente, servirme de recomendación», había escrito Hegel a Paulus, cuando todavía se hallaba en Nuremberg, haciendo alusión a Schelling (xxviii, 31). Hegel estaba convencido de que la verdadera extensión y el verdadero contenido de un concepto no se hallan en razón inversa sino directamente proporcional.

Sólo cuando se conocen los trabajos previos de este incansable investigador (sus retratos nos muestran una cara con grandes ojos abiertos) está uno en condiciones de valorar a Hegel como el sistematizador más importante de la época moderna. Podía competir en conocimientos, no con un especialista en las diversas materias pero sí con cualquier polígrafo universal, bien se tratase de piedras o de plantas, bien de las leyes de Kepler o de la teoría de Newton sobre la luz, bien de la electricidad o de la asociación de ideas, bien del tema policíaco o de la propiedad privada. Pero lo que lo distinguía de los autores antiguos como Varrón o medievales como Vicente de Beauvais, y lo elevaba al nivel de un Aristóteles y de un Leibniz, era la profundidad de su visión, unida a la amplitud de su perspectiva; lo cual hacía de él no un compilador, sino un pensador, más enciclopédico y sintético que Leibniz y más teológico que Aristóteles. Por eso puede uno preguntarse justificadamente con Karl Barth³³ cómo es que Hegel no fue para la Iglesia protestante lo que Tomás de Aquino fue para la católica; cómo se explica que Hegel, tras el primer idealismo del criticismo kantiano y de los geniales impulsos y esbozos previos (Fichte, S. Maimon, el joven

33. K. BARTH, *Die protestantische Theologie*, 343.

Schelling, Jacobi, etc.), no llegara a ser lo que Tomás de Aquino, tras los primeros tiempos de la escolástica y habiendo aprendido de cristianos y paganos, de judíos y árabes, fue para la edad media (o lo que en menor grado y en forma mucho menos original que Hegel fue Christian Wolff para la ilustración): el *doctor communis* que elaboró de forma científica y creadora una síntesis general que se había hecho necesaria en los tiempos de entonces, teniendo ante la vista toda la clase de materiales amontonados por la historia *intra* y *extra muros* y ordenándolos conceptualmente según una nueva clasificación. Hegel tenía una fina sensibilidad perceptiva para captar cuanto flotaba en la atmósfera. Y lo que Tomás había realizado en silencio, lo proclamó Hegel a manera de programa: que había empezado una nueva era, que las viejas síntesis ya no bastaban y que había llegado la hora de hacer nuevo inventario (así se expresó particularmente en los discursos inaugurales y en las introducciones). Todo estaba dispuesto. Ahora se trataba de abrir con una nueva llave, para una nueva verdad, puertas que habían sido cerradas con excesiva precipitación o que jamás habían estado abiertas. Únicamente era preciso hallarse en posesión de esa llave. El teólogo Tomás de Aquino la había encontrado en Aristóteles, sirviéndose de los buenos oficios de los árabes y de Alberto Magno, y la había limpiado a conciencia de los residuos paganos. El *passerpartout* de Hegel era el regalo que le habían hecho sus hermanos del idealismo: el método dialéctico. Era ésta un arma que, dura y flexible a la vez, pero en todo caso difícil de manejar, se le antojó a Hegel como la extraordinaria dádiva hecha a los nuevos tiempos por el espíritu, para abrir no una, sino todas las puertas cerradas. El método dialéctico, heredado de Fichte y proyectado hasta el absoluto, el cual, según vimos al ocuparnos de la *Fenomenología*, es algo más que un instrumento de trabajo intelectual, pues en sí mismo es vida, principio de vida y automovimiento del espíritu, tiene la propiedad de *passer par tout*. Empuja hacia la totalidad, hacia el sistema universal (*Lógica*, iv, 500-504; *Enciclopedia*, v, 46s, 201). «Un filosofar sin sistema no puede ser científico» (v, 46). Sólo en un sistema, donde el espíritu se comprende y se organiza a sí mismo, la verdad es liberada de la contingencia y del aislamiento y a la vez se pone de manifiesto la necesidad del proceso de des-

arrollo. Esto se ve ahora más claro que en los ensayos de Jena y en los «viajes exploratorios» de la *Fenomenología*.

A diferencia de una *Suma* al estilo de la alta edad media, que no sólo estaba destinada a la enseñanza sino también a otros fines, la *Enciclopedia* es un libro relativamente pequeño. Se trataba en ella de dar un «esbozo», un «hilo conductor» que pudiera ser útil para las clases (v, 3); y las clases mismas debían constituir el tejido visible en toda su variedad y riqueza de colores, en su abundante material y su trabajo artístico. «La *Enciclopedia* no expone la ciencia en el desarrollo detallado de su peculiaridad, sino que ha de limitarse a los comienzos y nociones fundamentales de la ciencia especial» (v, 47). Pero a pesar de su limitación, que es casi excesiva, este compendio seco y ascético de Hegel sigue siendo una de las obras más soberbias de la historia de la filosofía. En ella se bosqueja con pulso firme una visión de conjunto verdaderamente imponente de los problemas del tiempo y de la eternidad. La obra cósmicamente conciliadora de la razón, que contempla, piensa y crea en una dialéctica dinámica «la reconciliación de la razón consciente de sí misma con la razón *existente*, con la realidad, por medio del conocimiento de esta coincidencia, ha de considerarse como el supremo fin último de la ciencia» (v, 36). Hegel había estado ejercitándose durante largo tiempo antes de aventurarse a dar esta síntesis universal, y ahora podía echar mano de cosas elaboradas con anterioridad. Así, en toda la primera parte (o mejor: momento) de la *Enciclopedia*: la «lógica» es allí (v, 51-102) una edición más pequeña y mejorada (aunque también bastante más escueta) de la *Lógica Mayor* de Nuremberg, con la misma división fundamental en ser, esencia y concepto, que culminan de nuevo en la «idea absoluta»³⁴.

Desde aquí, desde la idea que ha llegado al momento más alto de la evolución dentro del proceso lógico, tiene lugar ahora el gran y extraño salto de la pura forma al contenido: la «alienación» (v, 50) de la idea en la naturaleza. ¿Y cómo se produce esto? Quien en momento tan decisivo de la evolución del absoluto espere de Hegel una explicación adecuada, quedará decepcionado. Es cierto

34. Sobre las diferencias, cf. McTAGGART, *A Commentary on Hegel's Logic*, 150s.

que Hegel trata detenidamente toda la filosofía de la naturaleza siguiendo el esquema que ya conocemos (v, 202-325): mecánica espacio y tiempo, materia y movimiento, mecánica absoluta); física (física de la individualidad universal, de la particular y de la total); física orgánica (la Naturaleza geológica, la naturaleza vegetal, el organismo animal). Hegel, que en este punto se distancia de Schelling y guarda mayor afinidad con Fichte, estaba más interesado por la filosofía del espíritu que por la elaboración de una filosofía de la naturaleza, de modo que se limita a incorporar lo desarrollado en Jena sin cambiarlo en lo esencial.

Pero todavía hallamos aquí una buena cantidad de analogías fantásticas a la manera de la filosofía de la naturaleza propia del romanticismo: «El aire es *en sí* fuego (como se demuestra por la compresión), y es fuego en cuanto puesto como universalidad *negativa* o negatividad que se refiere a sí misma. Es el *tiempo* materializado o la mismidad (luz idéntica con el calor), lo puramente inquieto y devorador, donde tanto puede acontecer que el cuerpo se destruya a sí mismo, como que lo destruya algo venido de fuera, consumiendo a otro a la vez que se consume a sí mismo, con lo cual pasa a un estado de neutralidad» v, 246). Así se dice en la física de la individualidad general de los elementos. Pero tampoco hemos de pasar por alto que aquí se da una reacción justificada de Hegel contra una forma puramente cuantitativa y mecánica de entender la naturaleza por parte de un Demócrito, de un Galileo y de un Newton. Llevando adelante la línea de Aristóteles y de Tomás de Aquino en la concepción del universo como una estructura escalonada, Hegel, mucho antes que Darwin, entiende la naturaleza como una historia dialéctica que se desarrolla gradualmente en dirección al hombre. Éste es un tema que él trata con relativa amplitud.

Pero acerca del punto de arranque de esta historia evolutiva, sobre el paso del pensar puro al verdadero «ser otro», en la *Enciclopedia*, como ocurría ya en la *Lógica*, sólo hallamos unas breves y enigmáticas anotaciones: «De esta manera, el espíritu absoluto, que resulta ser la última y suprema verdad concreta de todos, es conocido como aquél que al *final* del desarrollo se exterioriza con libertad y se arroja a la forma de un ser *inmediato*, se decide a crear un mundo, que contiene en sí todo lo que había formado parte de la evolución que precedió a ese resultado...» (*Lógica*, III, 55s.; cf. IV, 505s). «Pero la *libertad* absoluta de la idea consiste en que ésta no solamente *pasa a ser vida*, o hace que la vida aparezca en ella

como conocimiento finito, sino que además, en medio de su verdad absoluta, se decide a despedir libremente *de sí misma* como *naturaleza* el momento de su particularidad o de su primera determinación y de su primer ser otro, la *idea inmediata* como su reflejo» (*Enciclopedia*, v, 201). Mas en un sistema con necesidad interna, ¿qué puede significar una decisión libre de exteriorizarse por parte de la idea? ¿No tiene aquí el término «decisión» un carácter puramente metafórico?

Resulta comprensible que apenas haya un crítico que quede satisfecho con la respuesta de Hegel en este punto: «De la apacible *Lógica* va a brotar ahora una situación donde las piedras se precipitan, los estómagos digieren y los hombres se matan unos a otros. Sorprende que Hegel no haya notado la tremenda cuestión acerca del «impulso» hacia todo esto. La pregunta es cómo cada cosa sensible, cómo lo material, cómo lo salvaje y caótico (la mayor parte de las cosas de la naturaleza a juicio de Hegel), puede tener ese origen espiritual...

Se pasa a la existencia externa únicamente porque el concepto premundano se rompe a sí mismo. Hegel no tiene otra salida; pero todo cuerpo está ahora ahí como un elemento extraño. Aquí hay un corte evidente; la energía y la materia no pueden deducirse espiritualmente»³⁵.

Pero Hegel, sin duda, habría preguntado a Bloch como réplica si su intento de deducir el espíritu de la energía y la materia no es igualmente obscuro y arbitrario. Y cuando Bloch (usando ahora un lenguaje cortesano) dice que en Hegel la idea como un monarca absoluto, con soberano capricho, con una decisión suprema absolutamente libre y sin ninguna transición, súbitamente se arroja a sí misma hacia el estado de *naturaleza*³⁶; cabe preguntar si Hegel no nota mejor que Bloch la tremenda cuestión acerca de dicho «impulso», si no pone en juego aquí un contenido más teológico y cristiano de lo que a primera vista parece. Y Bloch mismo advierte, frunciendo el entrecejo, cómo la frase según la cual la idea absoluta

35. E. BLOCH, *Subjekt - Objekt*, 203. Sobre la exposición y crítica de este punto crucial del sistema hegeliano, véase, junto a *Wordende waarheid* de B. WIGERSMA, p. 54-62, *Die Entäusserung der Idee zur Natur* de K.-H. VOLEMANN-SCHLÜCK y *Die gebrochene Mitte* de J. VAN DER MEULEN, p. 145-237.

36. Ibid. 203s.

se arroja a sí misma hacia lo «otro», es una traducción de la frase del catecismo donde se dice que Dios creó la tierra³⁷. Y, realmente, la libertad de la idea recuerda más la libertad de un Dios creador que la de un príncipe absoluto o el acto por el que, según Schelling, las ideas se desprenden de Dios.

De todos modos Hegel para mantener la unidad de su sistema o la unidad de la realidad viviente y llena de espíritu, se ve obligado a considerar la creación de la nada como una «representación» religiosa y no como un concepto filosófico, y concibe el devenir del mundo como una exteriorización de Dios o de la idea absoluta. De acuerdo con ello intenta luego llevar a la práctica dentro de la filosofía de la naturaleza esa concepción especulativa y explicar las diversas realidades naturales como modificaciones (inconscientes de la idea divina, plenamente racional. Al principio mismo de la filosofía de la naturaleza, ésta es descrita como «la idea en la forma del *ser otro*» (v, 203). ¿Se trata, pues, de una identidad entre Dios y el mundo, o de un panteísmo? Lo que ahí se defiende no es la divinidad de lo finito, sino la finitud de lo finito y, por eso precisamente, su asunción en Dios, el único que realmente existe, el que saca de su seno todo lo demás, lo pone frente a él y, sin embargo, lo conserva en su unidad.

Volvamos sobre este tema que hemos comentado repetidamente al referirnos al joven Hegel. Apenas es necesario enumerar aquí los autores que se han pronunciado a favor o en contra del panteísta (panlogismo, panepistemismo)³⁸. La solución de la disputa está esencialmente ligada a la forma en que se entiendan estos conceptos indefinidos. Objetivamente coinciden muchos autores, aunque se contradigan verbalmente. Parece que, en principio, entre los autores actualmente decisivos hay una doble coincidencia: a) El Hegel de los años maduros en ningún caso defendió un panteísmo en el sentido vulgar; b) según hemos visto en diversas ocasiones, él enseñó una singular unidad íntima entre Dios y el mundo. De hecho, en sus obras principales, y de acuerdo con lo que advertíamos ya en su evolución a partir de los años jóvenes, Hegel insistió siempre con especial interés en que Dios y el mundo jamás deben ser entendidos en una unidad abstracta, tal como

37. Ibid. 204s.

38. Como visión panorámica, cf., por ejemplo, H. NIEL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, 229s; I. ILJIN, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, 402-404. Entre las más recientes opiniones, son dignas de notar: F. GRÉGOIRE, *Études hégéliennes*, 140 a 220; R.C. WHITTEMORE, *Studies in Hegel*, 134-164.

pretende hacerlo el entendimiento no especulativo, sino que han de entenderse en una unidad concreta, la cual sólo es accesible a la razón especulativa, que ve la unidad sin perjuicio de la diferencia. (Cf., p. ej., la *Fenomenología*, prólogo, II, 34; *Lógica* III, 69s; IV, 495s).

Hegel vio peligrosamente lo peligroso del problema; y precisamente al final de la *Enciclopedia*, en su segunda edición, se ocupa detenidamente del reproche de panteísmo en una nota especial. Rechaza enérgicamente un panteísmo que signifique la divinización del mundo empírico: «El que todo, las cosas empíricas sin distinción alguna, tanto las sublimes como las vulgares, tenga *ser*, posea substancialidad, y este ser de las cosas mundanas sea Dios», es algo que él no puede considerar sino como «desvarío y causa de una falsificación de conceptos» (v, 479; cf. 76. 482). Pero con igual decisión se opone, por otra parte, a una yuxtaposición dualista, donde lo «infinito está separado de lo finito» (v, 485); con lo cual a lo sumo sería posible una «unidad totalmente abstracta e indeterminada» (v, 486). Hegel defiende, contra esto, una «unidad concreta» (v, 485), que tiene su fundamento en Dios como espíritu y no admite «una substancialidad fija y cerrada» de las cosas del mundo (v, 479; cf. 482). Esa unidad, en cuanto implica un «monoteísmo» y un «acosmismo» (v, 484), significa la «unidad del espíritu absoluto» (v, 485) y la «afirmación de la omnipresencia de Dios», significa «la universalidad en y para sí que la filosofía atribuye a Dios y en la que el ser de las cosas externas no tiene verdad alguna» (v, 479; véase a este respecto el prólogo a la segunda edición [1827], v, 7-13).

No siempre había hablado Hegel con la misma claridad. Es evidente que, ante los duros ataques de sus adversarios, se vio obligado a precisar más y más su pensamiento; las obras tardías, así como las adiciones a la *Enciclopedia* de 1827 y de 1830, no significan un cambio de actitud en este punto, pero sí una aclaración. Th. Litt ha descrito la concepción de Hegel en la siguiente forma: «¿Puede con razón llamarse un infinito aquél que tiene un finito fuera de sí mismo, el cual está frente a él como algo distinto y separado de él? Si el infinito no abarca el ser finito (y en la medida en que no lo abarca) encuentra en éste — como subsistente en sí y por sí — una frontera ante la cual debe detenerse, y con ello deja irremisiblemente de ser infinito. Al tener forzosamente como límite lo finito; contra lo que exige su propio concepto, él mismo se convierte también en finito. Sólo podrá ser un infinito cuando lo finito no se afirme frente a él en su pretendida autonomía y deje de ser algo extrínseco a él, para quedar incluido en su seno. Pero, por otra parte, esta inclusión no debe entenderse de forma que, en virtud de la misma, lo finito desaparezca y se disuelva en el infinito. Un infinito que únicamente fuera capaz de afirmarse como tal haciendo desaparecer lo finito dentro de él, en la medida en que hiciera eso restaría algo al ser, y con ello habría dejado de ser infinito. Se trata, por consiguiente, de entender la relación de forma que no se establezca una contraposición extrínseca entre los términos de la misma y que lo finito renuncie a su autonomía a favor

del infinito, quedando acogido en su seno sin perder la propia peculiaridad, aunque ésta se modifique por su recepción en el infinito»³⁹.

Por tanto, aun cuando Hegel no defiende un panteísmo vulgar, en el sentido de una divinización de todo, de una identificación de todas las cosas con Dios, sí propugna un «panteísmo» en que Dios está supraordenado al universo entero de los entes, pero manteniendo una relación necesaria con ellos, a diferencia de la concepción teísta. Propugna, pues, una unidad íntima de todo con Dios, una asunción de todo ente en el concepto divino. Con este presupuesto inicial quedaba puesto el fundamento para aquel «panlogismo» que, al menos en su intención originaria, había tenido Hegel en la mente; y dado que el concepto universalmente envolvente de Dios se desarrolla en la ciencia universal, quedaba también puesto el fundamento para su «panepistemismo».

Estos vocablos de doble significación han de ser interpretados de acuerdo con las precisiones que más arriba expusimos⁴⁰, por lo demás, no excluyen necesariamente el irracionalismo de Hegel, tan vivamente acentuado por Kroner⁴¹, que en virtud de la dialéctica introduce lo irracional en el pensamiento que se niega a sí mismo. Habiendo progresado Hegel hasta el idealismo lógico-especulativo, con la consiguiente superación del idealismo crítico de Kant, del ético de Fichte y del estético de Schelling, él estaba en condiciones de entender la filosofía de la naturaleza como una simple aplicación concreta de la concepción especulativa fundamental.

Pero al llegar a este punto se amontonan las dificultades que ya en la *Lógica* están marginadas. Al principio de la *Filosofía de la naturaleza* hace observar el mismo Hegel: «En sí, en la idea, la naturaleza es divina; pero en la existencia fáctica, su ser no corresponde a su concepto; más bien, ella es la *contradicción sin resolver*» (v, 204). «No es libertad, sino *necesidad y contingencia*», estando «entregada a la irracionalidad de lo externo»; «cada una de sus configuraciones carece del concepto de sí misma» (v, 204). Y esto tiene

39. TH. LITT, *Hegel*, 80s.; véanse también H. OGIERMANN, *Hegels Gottesbeweise*, 186-192, así como las reflexiones de TH. DIETER, sobre la personalidad de Dios según Hegel, en *Die Frage nach der Persönlichkeit Gottes in Hegels Philosophie* y las de K. DOMKE en *Das Problem des metaphysischen Gottesbeweises in der Philosophie Hegels*, 85-89.

40. I. ILJIN, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, 181-202.

41. R. KRONER II, 271s.

las más serias consecuencias para la filosofía. «Aquella impotencia de la naturaleza impone límites a la filosofía; y lo más inaudito es el exigir del concepto que comprenda semejante contingencia...» (v, 206).

Por consiguiente, la manera que Hegel tiene de enfrentarse con la dificultad es despreciarla. Lo empírico y concreto del mundo no tiene nada que ver con la verdadera ciencia, con el orden especulativo, con el concepto divino. Pero habrá que preguntar aquí: Tal abstracción de lo propiamente negativo dentro del mundo, de todo aquello que constituye en tan formidable proporción el dolor y la miseria del hombre y la problemática insoportable de este mundo, ¿no significa una incomprensible capitulación de la ciencia especulativa, con su pretensión de reconciliarlo todo, ante ese ámbito mundano? ¿No implica esto el fracaso de la idea divina en su constante perfeccionamiento, pues ella no es capaz de alojar en sí lo concreto o individual y los estratos inferiores del ser, pues se pierde ante la naturaleza inconsciente, vacía de pensamiento y carente de palabra, y cae presa de un desmayo especulativo ante las leyes propias de lo *inmediato* y concreto? (v, 206). ¿No es eso, en definitiva, la disolución del absoluto, que se estrella contra las limitaciones? Creemos que es un enigma imposible de descifrar completamente si Hegel creyó personalmente y hasta qué punto creyó que él había llegado a solucionar adecuadamente esta dificultad fundamental. A partir de la tercera edición de la *Enciclopedia*, y luego hasta el fin de sus días, parece como si Hegel estuviera convencido de que, a pesar de las inmensas dificultades en este terreno, que él advirtió con pesimismo, había llevado esencialmente a la práctica su ambiciosa concepción especulativa, que se creía capaz de reconciliarlo todo.

Una vez más hemos de asentir a la fundamentada exposición de I. Iljin, que muestra cómo Hegel sólo pudo mantener su concepción especulativa fundamental a base de las concesiones más diversas y con ayuda de otras soluciones: «Hegel no concluye su filosofía con lo mismo que la había empezado ni logra conducir su punto de arranque a una conciencia plena. Pero esto le concede la posibilidad de entretejer en forma sorprendente diversas soluciones del problema, de mirar a unas bajo el prisma de las otras y, casi al mismo tiempo, como en una sola emisión de voz, de dar expresión a su

sueño romántico-religioso, de asistir a su desmoronamiento y de lograr luego un arreglo de compromiso. De aquí proviene el que haya en él *una* solución, pero, por así decirlo, con varias respuestas; y hay momentos en que es difícilísimo descifrar y formular esa unidad de solución»⁴². Al ocuparse de las ciencias concretas se había ido distanciando cada vez más del intento de negar todo ser verdadero a lo empírico y concreto y de descartarlo por medio de la especulación, llegando con esfuerzo a una tímida simbiosis cognoscitiva entre la filosofía y las observaciones experimentales (cf. las observaciones hechas con anterioridad, al ocuparnos de la *Lógica*, sobre la mezcla del método especulativo, del lógicoformal y del genético temporal). Dada esta combinación de soluciones se comprende por qué resulta tan difícil dar un juicio definitivo sobre el «panteísmo», el «panlogismo» y el «panepistemismo» en Hegel.

Pero a pesar de todas las dificultades, en la *Enciclopedia* Hegel conduce la evolución de la idea divina a través de toda la filosofía de la naturaleza hasta la *Filosofía del espíritu* (v, 327-490). El gran proceso nos es conocido por la *Fenomenología* y por los escritos de Jena. El concepto, que vivía en la naturaleza a manera de objetividad totalmente exterior, ha superado su alienación y se ha hecho idéntico consigo mismo. Desde la naturaleza el espíritu vuelve con libertad hacia sí mismo a través de tres pasos gigantescos. 1. Por lo que respecta a sí mismo, en el propio conocimiento del espíritu concreto: el «espíritu subjetivo» en la antropología (alma natural, sensitiva, real), en la fenomenología (configurada aquí como doctrina de la conciencia en sentido estricto) y en la psicología (el espíritu teórico, el práctico y el libre). 2. Con relación al mundo que el espíritu ha de producir y ha producido: el «espíritu objetivo» en el derecho (propiedad, contrato, justicia contra injusticia), en la moralidad (propósito, intención y el bienestar, el bien y el mal) y en la ética (familia, sociedad civil, Estado); 3. Con relación a la unificación de lo subjetivo y lo objetivo en la identidad que eternamente es en sí y eternamente vuelve y ha vuelto a sí, en la substancia universal y espíritu que se sabe a sí misma: «El espíritu absoluto» en el arte, en la religión revelada y en la filosofía.

Después de todo lo dicho y lo silenciado en los sistemas de Jena, en la *Fenomenología* y en la *Lógica* sobre el tema de la cristología, no habrá que esperar nada esencialmente nuevo del resumen ofre-

cido en la *Enciclopedia*. La relación general entre la religión y la filosofía también se determina aquí lo mismo que antes (v, 465, 476s). El nombre de Jesús o de Cristo no aparece en toda la *Enciclopedia*. Pero lo que anteriormente había sido expuesto de manera bastante confusa, sobre todo en la *Fenomenología* (por la precipitada elaboración de las últimas partes), está formulado aquí con enciclopédica brevedad y precisión, distinguiendo tres esferas: universalidad, particularidad, singularidad.

Se exponen primero las relaciones *intratrinitarias* de este Dios, que no es simplemente substancia inmóvil, sino espíritu vivo en medio de la contraposición por el pensamiento: como el Absoluto mismo (Padre), su «ser otro» (Hijo) y su unidad consigo mismo (Espíritu). La patria de toda dialéctica está allí donde el «Espíritu absoluto» —el cual «es *creador* del cielo y de la tierra, pero en esta esfera eterna se engendra solamente a *sí mismo* como su propio *Hijo*—, queda en originaria identidad con lo puesto como diferente, allí donde esta determinación de ser lo distinto de la esencia universal se suprime eternamente y, por esa mediación de la mediación que se suprime a sí misma, la substancia primera existe esencialmente como *singularidad concreta*, o sea, es el *Espíritu*» (v, 473).

Luego viene la *creación del mundo* en el movimiento del Espíritu absoluto mismo: «la producción de la *aparición*, la descomposición del momento eterno de la mediación, del único Hijo, en los siguientes polos autónomos. Por un lado, el cielo y la tierra, la naturaleza elemental y concreta, y por otro lado, el espíritu como un ente que está en relación con la naturaleza. Así surge el espíritu *finito*, el cual, como polo de la negatividad que es en sí misma, se independiza y se convierte en lo malo. Tal polo queda referido a una naturaleza que está enfrente y así se constituye en su propia condición natural. En medio de ésta sigue estando dirigido a lo eterno por el pensamiento, pero guarda con ello una relación extrínseca» (v, 474).

Y por fin se produce la *reconciliación en Cristo*. «Se presupone la substancia *universal*» (Dios). Ella sale de su propia abstracción y se realiza como autoconciencia *singular* (en Cristo). Ésta, en cuanto *inmediatamente idéntica* con la esencia traslada a la tempo-

42. I. ILJIN, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, 250.

ralidad a aquel *Hijo* de la esfera eterna, y en él queda suprimido el mal como realidad *en sí*. Pero esta existencia inmediata y con ello sensible de lo absolutamente concreto se entrega al juicio (o crisis, o división) y (en la cruz) «muere en el dolor de la *negatividad*. Así (el Hijo encarnado) se hace subjetividad infinita idéntica consigo misma y, como *retorno absoluto*, unidad general, en la comunidad, de la universal y única esencia que ha llegado a ser *para sí*. (Nace con ello) la idea del Espíritu eterno, pero *vivo* y presente en el mundo» (v, 474). Lo acontecido en este único Cristo debe generalizarse como el movimiento por el que cada uno «se desprende de su condición natural y de su propia voluntad, para incorporarse con aquel ejemplo y su *en sí* al dolor de la negatividad y así reconocerse unido con la esencia, la cual, por esta mediación, se realiza pasando a morar en la conciencia de sí mismo, y es la presencia real del espíritu universal que es en y para sí» (v, 474s).

Ésta es, como punto culminante de la *Enciclopedia*, la revelación del espíritu. El contenido es ya perfecto. Pero todavía ha de ser elevado de la forma de la representación a la forma del pensamiento. Y aquí está la tarea de la filosofía (tratada muy someramente, si prescindimos de las numerosas anotaciones: v, 476-490).

4. CRISTO ASUMIDO EN EL SISTEMA

Cristo aparece, pues, al llegar al punto culminante de la evolución del espíritu, en el santuario más íntimo de este poderoso sistema. Tenemos aquí un sistema con una admirable abundancia de materiales, con amplitud de arco y maestra elaboración unitaria; todavía no se había ofrecido otra obra igual al cristianismo. «Su sistema no es ni la organización científica de una cúpula, ni un conglomerado de observaciones geniales. Al estudiar su obra, a veces se tiene la impresión de que todo el progreso posterior a la muerte de Hegel que el espíritu cree haber realizado contra aquél, mediante una clara metodología y una experimentación plenamente segura, en el fondo no es sino un auténtico retroceso; y,

por otro lado, los filósofos que creen conservar algo de la herencia hegeliana, generalmente echan a perder aquel contenido concreto en que se acredita el pensamiento de Hegel»⁴³.

Hegel aprendió gran cantidad de cosas de otros; los nombres de todos aquellos que hemos encontrado a lo largo del camino hasta ahora recorrido son innumerables. Alguien podría incluso llegar a preguntar si queda algo propio de Hegel una vez restado lo que él recibió de los demás. Pero la contestación debería ser: Queda el todo. El todo y la manera como el material concreto está ordenado en él es lo inconfundible y peculiar de Hegel. El todo es lo que lo acredita como un genio de la síntesis, de la síntesis dialéctica. Una vez que decenios de agitada historia del espíritu habían despertado con meridiana claridad la conciencia del problema, una vez que se había reunido una colosal abundancia de material en todos los campos y se habían probado diversos métodos en rápida sucesión, ¿no era ya el momento oportuno, el *kairos*, de realizar un gran sistema que recogiera el pasado, explicara el presente y determinara el futuro? Con esta *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en esquema* ha creado Hegel una *summa universalis* y, precisamente así una *summa* sumamente teológica. En comparación con otros escritos teológicos de aquel tiempo, tenemos ahí una obra bien pensada y a la altura de la época, una obra moderna, que no está ni con los dos pies en la edad media ni, como tantos teólogos coetáneos, lo mismo católicos que protestantes, con un pie en la era moderna y con el otro en la antigua. Aquí los dos pies se hallan bien asentados en la época moderna y, sin embargo, se hace profesión de fe en la *philosophia perennis*, que no había dejado de ser perenne ni en el siglo XIII, ni en el XVII, ni el XVIII; ahí se somete todo a prueba y de todo se conserva lo bueno. Lo cual, como lo percibieron muchos teólogos de entonces, era un prodigio en medio de la filosofía de la época, incrédula y hostil a la revelación. Aquí, en cambio, se presenta un sistema donde el cristianismo, ni es excluido con enemistad, ni queda marginado con indiferencia. Al contrario, es acogido amistosamente con la intención de dejarlo a salvo, queda asumido de la mejor manera posible. El sistema he-

43. TH. W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, 15.

geliano no sólo unifica la antigüedad y el cristianismo, como los sistemas anteriores, sino también el renacimiento y la reforma, la ilustración y el romanticismo, y, finalmente, la edad media y la moderna. Se trata de un sistema que une el análisis con la síntesis, el subjetivismo con el objetivismo, el pensamiento con el ser, la reflexión con la intuición, el entendimiento con el corazón, el racionalismo con el irracionalismo, el espíritu con la naturaleza, la física con la metafísica, el logos con la ética, la teoría con la práctica, la filosofía con la vida, la conciencia con la ley, el yo con la sociedad. Es ése un sistema que incluso reconcilia en el espíritu absoluto el dogma con el saber, la ciencia con la fe, el más acá con el más allá, lo finito con lo infinito; en una palabra, un sistema que, fundamentalmente, reconcilia todas las contradicciones concebibles, y que en esta tarea no quiere ser otra cosa que religión o un cristianismo que se piensa y conoce a sí mismo. En la pugna entre los filósofos ilustrados y los teólogos del sentimiento, en la lucha a muerte contra la invasión del modernismo en general, ¿no debería la cristiandad echar mano con entusiasmo de este salvador sistema cristiano, sin duda corrigiendo ciertos detalles (¡Hegel sería suficientemente magnánimo para permitirlo!), pero con gratitud de que, ante las tormentas de la nueva era, en dicho sistema se ofrezca en forma tradicional y a la vez moderna a la fe cristiana no sólo una tabla de salvación, sino un verdadero vehículo completamente acabado con sistemática seguridad y apodíctica necesidad?

Pero junto a esto es preciso naturalmente que nos preguntemos: ¿Es realmente evidente que el cristianismo, que el *mensaje* cristiano se presenta como *sistema*? Para darse cuenta del problema que supone una ciencia universal no será preciso contemplar — como lo hace F. Heer en forma impresionante⁴⁴ — el gigantesco edificio sistemático de Hegel en sus relaciones con otras ciencias modernas que parecen tener en el bolsillo la llave para todos los problemas: por ejemplo, con la ciencia alquimista y teosófica y a la vez con la físico-mecánica de los pensadores del barroco, con la omnisciencia de los pasados gnósticos de la revolución francesa, lo mismo que con la ciencia marxista, con el cientismo positivista y

con los planificadores o programadores o ingenieros del cosmos del futuro, que cada día son más abundantes. Basta una ojeada a la historia de la teología para comprobar: *a)* que el «sistema» no es la forma originaria de la teología. Dejando de lado el hecho de que la *theologia* griega significó desde siempre una poetización de la divinidad, y únicamente con el correr de los tiempos pasó a significar una interpretación filosófica de la misma, y luego, en el ámbito cristiano, un contenido doctrinal sobre Dios; la forma más primitiva de la teología cristiana fue el tratado o, más exactamente, el tratado apologético, el cual, si bien jamás estaba concebido para tratar exclusivamente aspectos particulares, sin embargo, tampoco se proponía abordar la problemática del todo. *b)* Dentro de la historia general de la teología hubo también otras formas no menos importantes de teología cristiana: por una parte, los tratados concebidos preferentemente para la catequesis y la predicación; por otra parte, los comentarios propiamente exegéticos. *c)* Las mismas «sumas» o los «compendios» teológicos de la edad media (también hubo sumas médicas, jurídicas, etc.) pueden considerarse como «sistema» sino en un sentido restringido. En efecto, las «sumas» no se deducen apriorísticamente de un concepto o de un principio, sino que están estructuradas bajo la influencia de una autoridad (preferentemente la Biblia) y son fruto de la tendencia a penetrar racionalmente en la tradición de los padres, a armonizarla y exponerla como un conjunto. Lo mismo hay que decir de las grandes obras sistemáticas de la reforma. *d)* De un «sistema» teológico no se habla hasta el siglo XVII. A la significación técnica de «sistema», término con el cual se entendía el concepto envolvente que abarcaba la dogmática y la ética, se unió luego la concepción de que la teología forma por sí sola un «sistema», una totalidad intrínsecamente ordenada según principios, la cual ha de exponerse en forma completa, acabada y con perfecta lógica mental. *e)* Con frecuencia, los universales esbozos sistemáticos en la teología representaron una seria amenaza contra el mensaje original cristiano y contra la fe primitiva a causa de su carácter extraño, de su contenido pobre, de su posición desplazada y de su objetivación de la verdad transmitida por la revelación.

44. F. HEER, *Hegel*, 21-23.

Algunos ejemplos:

Sobre a): Por eso los primeros teólogos cristianos son los «apologistas», debiendo advertirse que los más significativos entre ellos, como Justino, no se agotaron naturalmente en una defensa negativa; como tampoco lo hizo Ireneo, al que, por su obra contra las herejías gnósticas, se ha llamado el primer dogmático cristiano. Pero también más tarde el tratado continuó siendo un género importante de la literatura teológica; importante sobre todo en los grandes momentos cruciales de la teología: en Agustín, Tomás de Aquino (*Summa contra gentiles*), y Buenaventura (sus escritos antiaverroístas), en Kierkegaard, en los «tractarians» ingleses (J.H. Newman), en los principios de la teología dialéctica (ahora en forma de «artículos» y «conferencias»); sin tener en cuenta el género inferior de la literatura polémica antiherética.

Sobre b): En este grupo hay que incluir a los grandes de la vieja teología cristiana: la «dogmática» de Gregorio de Nisa, que tiene la forma de un *logos katekhetikós* (la «gran catequesis»), y los dos únicos ensayos generales de Agustín, que tienen también carácter catequético o si se quiere hermenéutico (*Enchiridion ad Laurentium* y *De doctrina christiana*). Lo mismo hay que decir de las obras de la época de la reforma que más tarde fueron importantes (especialmente los catecismos de Lutero y Calvino). Tanto la teología de Orígenes como la teología antioquena (Teodoro de Mopsuestia y Teodoreto de Ciro), con una orientación más histórica, se hallan sobre todo en obras exegéticas. Pero también en la patrística (Agustín), en la edad media (Ruperto de Deutz y Tomás de Aquino), en la reforma (Lutero y Calvino), los comentarios a la Biblia forman una parte tan amplia de las obras totales como los escritos sistemáticos. Prescindimos aquí de las posteriores tendencias bíblicas que iban orientadas contra las sistematizaciones de la ortodoxia, p. ej., en el pietismo de Bengel y su escuela, por no hablar de Menken y de J.Chr.K. Hofmann.

Sobre c): las numerosas «sentencias» de los padres, sobre todo las de Agustín y Gregorio Magno, coleccionadas ya por Isidoro de Sevilla y empleadas luego para la enseñanza en todas partes, necesitaban, dado su verdadero o supuesto carácter contradictorio, el trabajo de mediación, la elaboración conceptual y el dominio sistemático. Pedro Abelardo y Hugo de san Víctor iniciaron esta tarea, que luego fue realizada por vez primera de manera completa y, para muchos, magistral por Pedro Lombardo en los *Libri quatuor sententiarum* (Sumas de cuestiones y comentarios a las sentencias de los siglos XII y XIII). El «método dialéctico», en el sentido de la lógica de Aristóteles, prestó un servicio extraordinario. Una vez que en el siglo XIII la obra de las *Sentencias* de Pedro Lombardo había sido aceptada en la alta escolástica como libro escolar, quedaba el camino libre para las «sumas» independientes, concebidas para un estudio más apretado y completo, más ambicioso y teológico, como las escritas por Alejandro de Hales, Alberto Magno, Ulrico y Hugo de Estrasburgo, y sobre todo por Tomás de Aquino, el cual presenta la totalidad de la verdad revelada en el gran movimiento

de un *descensus a Deo* y un *ascensus ad Deum* (sigue siendo hasta hoy un misterio por qué Tomás de Aquino no terminó esta obra sistemática). De manera semejante, la *Institutio* de Calvino, la obra sistemática más importante y de mayor influjo de la época de la reforma (originalmente orientada por el *Catecismo* de Lutero), lo mismo que los originales *Loci theologici* de Melancthon, no estaban originariamente concebidos para presentar una doctrina de conjunto; sólo posteriormente se las completó en ese sentido.

Sobre d): el vocablo «sistema» presupone terminológicamente la visión del cuerpo como unidad orgánica de sus miembros, y es empleado en la edad media para referirse a la Iglesia que consta de creyentes o a la doctrina que se desarrolla en dogmas. El teólogo reformado B. Keckermann publicó en 1614 un *Systema SS. Theologiae*, que ya no coloca en forma inconexa un complejo de enunciados junto a otro, a la manera sintética del método seguido en los *Loci...*, sino que, partiendo de un principio o de un *finis*, muestra en forma analítica una estructura doctrinal ordenada. Después, el orden, la totalidad, la corrección y la certeza son cualidades que pertenecen a un sistema, en el que se deducen principios y conclusiones de unas definiciones verdaderas. Para la ilustración, y sobre todo para Christian Wolff, sistema y ciencia son idénticos. Para Kant sistema significa, además, la unidad de los conocimientos diversos bajo una idea; finalmente, en Fichte, el predecesor inmediato de Hegel, sistema significa la conclusión deductiva de las ciencias a partir de un primer y supremo principio fundamental.

Sobre e): Esto ha de decirse ya de los dos primeros grandes ensayos de sistema, el de la reflexión ética de Clemente en su *παιδαγωγός* y sobre todo el de la obra, *περὶ ἀρχῶν*, cosmológicamente orientada, del joven Orígenes. En otro sentido esto también es válido con relación a las grandes sumas medievales, donde con frecuencia no es el mensaje bíblico el que tiene la última palabra en cuestiones de capital importancia, sino la filosofía. Algo parecido habría que afirmar acerca de las exposiciones sistemáticas de la ortodoxia luterana y reformada, las cuales se remiten al principio protestante de *Sola Scriptura*, pero de hecho se basan ampliamente en Aristóteles. En general puede observarse que precisamente los grandes teólogos desfiguraron con bastante frecuencia el mensaje original del cristianismo, no tanto a causa de errores positivos cuanto por interpretaciones forzadas dentro del sistema (por ejemplo, Agustín o Calvino en lo que se refiere a la doctrina de la predestinación).

Hegel podría contestar, y más tarde lo hará realmente, que son precisamente aquellos teólogos que se proponen solamente reproducir el contenido de la Biblia los que introducen una determinada concepción en el texto bíblico (p. ej., la *Teología de la alianza*, de Cocceus o la *Carta a los romanos* de Karl Barth). Si no, ¿cómo iba a ser posible una misma Biblia fuera entendida en maneras di-

ferentes? En realidad, todos se acercan a la Biblia movidos por sus propios prejuicios, problemas e intereses. Y ¿qué pueden ellos hacer en contra de todo eso? Reconocer honradamente esta parcialidad que hay en todo conocimiento y en toda interpretación, y entrar en el círculo hermenéutico dejando que el texto corrija constantemente los prejuicios, las opiniones e ideas preconcebidas.

Pero ¿es esto lo que quiere Hegel? Precisamente tal hermenéutica crítica, y crítica también con relación a la propia postura, puede verse obstaculizada a causa de un sistema, si éste se desarrolla en virtud de su propia fuerza interna sin pararse a considerar la naturaleza de la realidad que se ha de interpretar. Sin embargo, lo que impide el auténtico entender no es el pensamiento sistemático el cual no puede evitarse en la ciencia, sino la coacción autónoma del sistema. Ahora bien, la *Enciclopedia* de Hegel, no sólo en lo relativo a la filosofía de la naturaleza, sino también con relación a la «religión revelada», ¿no se halla bajo la coacción de un sistema, que exige una determinada necesidad a expensas de la verdadera historicidad? Hegel repite una y otra vez que las verdades de la fe deben ser liberadas de su contingencia (o casualidad) histórica y elevadas a la verdadera necesidad especulativa: «Este conocimiento es así el *reconocimiento* de ese contenido (de la religión) y de su forma, es la *liberación* de la parcialidad de las formas y la elevación de las mismas a la forma absoluta, la cual se determina a sí misma en cuanto contenido y permanece idéntica con él, conociendo con ello aquella necesidad que es en sí y para sí. Este movimiento, que es la filosofía, se halla ya realizado por el mero hecho de que ella al final haya comprendido su propio concepto, es decir, por el hecho de que vuelva la mirada sobre su saber» (v, 476; cf. 31, 40s; 197). Para Hegel se trata de la ciencia y nada más que de ella; y la ciencia significa sistema, y el sistema implica necesidad (cf. v, 46). ¿Pero acaso no tiene razón Hegel? ¿No busca el crítico una salida demasiado fácil? ¿No habría que valorar esta insistencia de Hegel sobre la necesidad del nexo conceptual en primer término como una repulsa terminante a toda clase de positivismo y agnosticismo?

Si Hegel estaba plenamente convencido de que la penetración de las ciencias naturales en el cuadro tradicional del saber conjun-

to de la escolástica obligaba a una reconciliación de lo viejo con lo nuevo, es decir, a un nuevo sistema, lo estaba igualmente de que no es posible conformarse con adiciones e inducciones de «hechos», con la enumeración de lo que es y acontece, brevemente, con un positivismo que prescinde de la inteligencia y comprensión de las relaciones.

Esta adoración de los «hechos» trabaja con conceptos generales y vagos, aceptados sin postura crítica, y, con la credulidad de la sana razón humana, cae presa de principios que pretende no tener, en último término, es una declaración de bancarrota del pensamiento. Del mismo modo que en la primera edición de la *Enciclopedia* Hegel no sentía la menor simpatía por una especulación filosófica a la «manera de un buscado, metódico y fácil chiste de uniones barrocas y de un embrollo forzado» (v, 4), así también, por otra parte, no le atraía la superficialidad de aquellos que «encubren la falta de pensamientos con un escepticismo prudente ante sus propios ojos y con faz de criticismo racionalmente humilde, creciendo su vanidad y engreimiento en la medida en que aumenta el vacío de sus ideas». Contra todo esto Hegel se esfuerza «sin miedo ni vanidad por el interés filosófico y el amor serio con relación a un *conocimiento superior*» (v, 5). Y así dedica la *Enciclopedia* a «este interés por el conocimiento de la verdad» (v, 5).

Y a pesar de que Hegel estaba convencido de que la idea tradicional sobre la divinidad, la cual fingía a un Dios sobre el mundo o fuera de él, así como sus presupuestos no sometidos a reflexión y sus deplorables consecuencias, merecían una crítica radical de la razón, sin embargo, no tenía intención de profesar un agnosticismo según el cual no puede conocerse nada de Dios. «La voluntaria timidez del agnosticismo, como el convencimiento de que nos ha sido negado el conocimiento de todas las cosas verdaderamente importantes, puede experimentar en Hegel (lo mismo que en Aristóteles, en Tomás de Aquino y en Leibniz) qué hombre tan fuerte es el concepto y qué potencia mundial es la razón»⁴⁵. Y, según Hegel, en este conocimiento de las «cosas verdaderamente importantes» Dios ocupa el primer lugar. En un corolario de la tercera

45. E. BLOCH, *Subjekt - Objekt*, 110.

edición de la *Enciclopedia* él se dirige explícitamente contra las «nuevas afirmaciones — «pues estas tesis no pasan de ser meras afirmaciones» — según las cuales el hombre no pueden conocer a Dios». Esta concepción convierte a los cristianos en «paganos que no saben nada de Dios» (v, 472).

Por tanto, el objeto de la filosofía tiene que ser el conocimiento de Dios, el conocimiento de la esencia necesaria del Absoluto. Y por eso, diría Hegel, es vana la objeción acerca de la coacción impuesta por el sistema. Hegel no se afana por un sistema suyo («lo que dentro de mis libros procede de mi cosecha, es falso, señora», parece haber dicho Hegel a una admiradora que lo tenía por un genio). Se trata del sistema absoluto, del sistema del Absoluto mismo: ¡Se trata de Dios tal como es en sí, tal como se enajena y vuelve otra vez a sí mismo! ¡Lo expuesto es el sistema de ese Dios en el mundo! Esta *en-kyklo-paideia*, esta doctrina circular, en la que cada una de las partes de la filosofía «es un círculo que se cierra en sí mismo» y el todo es «un círculo de círculos» (v, 47), entendida de forma auténticamente filosófica, constituye la historia del absoluto mismo, pensada y reflejada fiel y objetivamente por el filósofo, cuya necesidad en lo singular hace brillar la libertad de la totalidad: «El pensamiento libre y verdadero es en sí *concreto*, y de esta forma es *idea*, y en toda su universalidad es *la idea* o el *absoluto*. La ciencia del mismo es esencialmente *sistema*, porque lo verdadero, en cuanto *concreto*, sólo es en cuanto está desarrollándose, recuperándose y manteniéndose en la unidad, o sea en cuanto *totalidad*, y sólo por medio de la diferenciación y determinación de las diferencias puede ser la necesidad de las mismas y la libertad del todo» (v, 46). Por consiguiente, el elevar la fe cristiana a sistema científico equivale, según Hegel, a adquirir conciencia del verdadero ser divino. Pues el absoluto, y con él la ciencia absoluta, sigue únicamente su propio impulso immanente, su propia ley interna, su íntima necesidad divina; y como la necesidad es idéntica consigo misma, se sigue únicamente a sí mismo. La necesidad de la soberana ley propia, la absoluta autonomía desprendida de todo lo demás es suprema libertad. El sistema de Hegel no excluye la libertad, sino que la presupone (o pone previamente) en su necesidad.

Y sin embargo tenemos que hacernos la pregunta: ¿No es el Dios de esta sistemática prisionero de sí mismo? Ciertamente, la teología clásica no pondrá en duda ni un solo momento que Dios es absolutamente necesario en su ser. Ella misma hace notar con toda claridad que en Dios no hay nada contingente, en el sentido de que todo pensar, querer y obrar en él se identifica con su propia esencia necesaria. De esta forma Dios es la necesidad pura; y precisamente en cuanto pura necesidad, goza de independencia absoluta respecto de todo lo que hay fuera de él y, por ello mismo, es libre. Su absoluta libertad consiste en que él se es *lex sibimetipsi*. Y, sin embargo, no es el prisionero de sí mismo. ¿Acaso este Dios ha de estar forzado, si no por otro al menos por sí mismo, a desarrollarse de esta y no de la otra manera? ¿Acaso en virtud de su propia esencia tiene que funcionar según un esquema enciclopédico que el hombre pueda penetrar desde fuera, y diferenciarse dentro de la finitud? Y por tanto, llevado por una ineludible dialéctica rigurosa, ¿tiene que crear el mundo y revelarse en el hombre? La clásica teología cristiana matizaría así la cuestión: La existencia fáctica del mundo y del hombre se fundó en la esencia simultáneamente necesaria y libre de Dios; mas no por eso está fundada *necesariamente* en la esencia necesaria y libre de Dios. El querer y el obrar gratuitos de Dios en la creación y la encarnación son adecuados a su esencia libre y necesaria, e incluso se identifican con ella. Pero no es precisamente necesario el que ese querer y obrar gratuitos se identifiquen con la esencia necesaria de Dios. O dicho de otro modo: Si Dios crea o se revela en un hombre, este crear y revelarse son necesariamente idénticos con su esencia necesaria. Pero el que Dios cree, el que él se revele de forma definitiva en un hombre — a causa del absoluto poderío, perfección, autosuficiencia y libertad del ser divino —, no es propiamente necesario. Esto significa que la necesidad de la creación y la revelación divinas es solamente *fáctica* (o sea, una necesidad que se funda en una decisión libre y, por tanto, no se identifica ineludiblemente con la esencia de Dios), y en consecuencia es plenamente libre.

Es posible que todo esto parezca abstracto y sumamente complicado. Pero, la teología clásica, aleccionada por numerosas expe-

riencias históricas quiere preservar de tergiversaciones primitivas y dejar claramente asentado lo que en este punto es esencial en el Dios de la Biblia, al que Hegel se refiere. ¿Hay una página de la Biblia donde directa o indirectamente no esté en juego la libertad de Dios? ¿Cómo iba a ser posible que este Dios de la Biblia crease, obrase, salvase y trajese la plenitud si no gozara de libertad y no gozara de ella frente a cuanto pudiera haber antes de él, junto a él, o contra él, frente al caos y a las tinieblas, frente a las malas acciones de los hombres, que no impiden su acción, y frente a las buenas, que no fuerzan sus designios? Los más variados antropomorfismos (y nada más noble ha sido dado al hombre que esta forma humana de poder hablar de Dios en imágenes y símbolos) expresan esta libertad, que, según la Biblia, a pesar de la libertad para la ira, es en primer y último término una libertad de la *gracia*, como ha quedado revelado en el más decisivo acontecimiento salvador, en Jesús, que con razón es llamado «la gracia» (Tit, 2, 11).

Con un esfuerzo mental comparable al de Anselmo o Tomás de Aquino, Hegel intentó explicar el *Cur Deus homo* dentro de su necesidad especulativa^{45a}. Pero ¿es lícito pasar por alto la suave objeción que Tomás de Aquino hizo a Anselmo apoyándose en el mensaje de la Biblia, a saber: que donde el hombre cree entender con exactitud la necesidad en Dios lo consigue mermando su libertad? De acuerdo con esto, y partiendo de la Biblia misma, hay que preguntar también a Hegel: Este Cristo, tal y como aparece en la cumbre de la evolución dialéctica dentro de la religión revelada, ¿no queda aprisionado de una forma distinta, pero más rigurosa, en la necesidad de un sistema de la ciencia, en un sistema cerrado que, aun cuando pretenda no ser una construcción muerta, sino la plenitud de un movimiento viviente, sin embargo, en cuanto movimiento necesario del concepto humanodivino por sí mismo, en cuanto aplicación de un método absoluto, tiene que ir inexorablemente hacia adelante en un ritmo férreo de tres tiempos? ¿No queda aprisionado en un sistema que no se detiene ante abismo de ninguna clase, sino que se sumerge en todos para salir siempre victorioso precisamente por la afirmación de la negación, en un sistema

45a. Sobre el *Cur Deus homo*, cf. la reciente investigación histórico-sistemática de R. HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung*.

que se entrega audazmente a la contradicción antitética para ser propulsado así — por la fuerza negativa del error y la maldad — hacia la plena verdad sintética que todo lo abarca con su mirada? ¿No es altamente problemático este rígido compás de tres tiempos? Y lo es, no porque haya de objetarse algo contra el ritmo ternario, como si la tríada debiera ser convertida en tétrada, o como si se tratara de criticar pedantemente cada una de esas tríadas; sino porque este grandioso ritmo de tres momentos tiende también a absorber el acontecimiento salvador en Cristo, para interpretar lo que según la Biblia ha de entenderse como culpa exclusiva del hombre y gracia libre de Dios en el sentido de una trabazón y necesidad dialécticas del concepto de Dios y de la conciencia del hombre, en el sentido de una inmanente necesidad de que se produzca la caída en lo malo para saltar a un bien mucho mayor. Cristo, que según el Nuevo Testamento es pura acción gratuita y don generoso de Dios, aparece aquí de nuevo asumido, absorbido y aprisionado en la dorada red de un sistema necesario en su propio movimiento.

Pero una vez más sigue en pie el móvil de Hegel, pues precisamente ese Dios de la gracia no puede ser el Dios de la arbitrariedad asistemática, lo mismo que no puede ser el Dios de la sistemática necesidad. H. Blumenberg, en su trabajo sobre Kant y la cuestión del Dios benévolo, desde el punto de vista filósofo ha censurado duramente la concepción de Dios en el nominalismo tardío que ha «llevado al extremo la sabiduría absoluta y el arbitrio dominador», así como la idea del *mutabilissimus Deus* de Lutero y de la *ipsissima libertas* del Dios de Jansenio⁴⁶. Un Dios así, que «distribuye» el bien y el mal a su antojo, puede llegar a ser moralmente insostenible. Y ya en la antigüedad los filósofos intentaron deshacer el poder de los dioses apelando a la moral, poniendo en movimiento una tradición que se ha perpetuado hasta Nietzsche, Sartre y Camus. Es justa la protesta contra un Dios en el que no se puede confiar por su despótico albedrío, bien sea la que eleva Ivan en los *Hermanos Karamazov* de Dostoyevski, o la que alza Orestes en *Las Moscas* de Sartre.

La crítica hecha a la necesidad del sistema de Hegel no debe

46. H. BLUMENBERG, *Kant und die Frage nach dem «gnädigen Gott»*, 355.

ser entendida, pues, como una defensa del Dios de la libertad en contraposición al Dios de la razón. Ni un aislamiento de la voluntad divina en cuanto instancia extraña e indiferente frente a la razón, como sucede en la teología nominalista y con frecuencia también en la de los reformadores, ni un aislamiento de la razón divina a modo de principio casi espectral del orden cósmico, como en Descartes, Wolff y muchos filósofos ilustrados, pueden servirnos de nada para adelantar en nuestro camino. Tampoco en este punto es lícito un retorno a posiciones anteriores a Hegel, según dijimos ya cuando tratábamos de la *Fenomenología*. El Dios de la gracia no significa aquella ingenua imagen bíblica de un Señor absoluto y omnipotente, que con poder ilimitado actúa a su antojo frente al mundo y al hombre. Y tampoco significa aquella concepción ilustrada y deísta de un Dios que ahora rige a manera de un monarca constitucional, que está atado por la constitución de la naturaleza y la ley moral, y se halla notablemente distanciado de la vida concreta del mundo y de los hombres. El Dios de la gracia es el que vive *en* el mundo mismo, el que está presente en él, pero no como un objeto, el inmanente y transcendente, el del más acá y el del más allá, el próximo y lejano, el que nos sustenta, lleva y envuelve en la vida y el movimiento, en el progreso y en la caída, precediéndonos siempre con su acción. En medio de lo que no debería ser, pero *es* de hecho, el Dios de la Biblia, en su promesa incomprensible, en su perdón inmerecido, en la consumación libremente concedida, en su libre gracia, no se presenta como un ser irracional, sino como el Dios fidedigno, constante y fiel.

Él es fidedigno, constante y fiel a través de una gracia que no destruye la libertad, la autonomía, la iniciativa y la propia responsabilidad del sujeto humano, sino que, al revés, la hace posible. Con esta gracia no se puede especular o hacer cálculos. La gracia de Dios no es voluntad arbitraria, pero sí misterio; ella no es susceptible de cálculos, pero sí de esperanza. Con todo el «Dios de la gracia» no se comporta exclusivamente en forma de oposición respecto del Dios dotado de naturaleza racional. Pero la razón de Dios puede impartir gracia incluso allí donde, a la luz del entendimiento humano lo único que parece adecuado es la justicia. Esta gracia divina es digna de confianza fiel y segura; ella es una

justicia de orden superior que excluye toda arbitrariedad o casualidad, ya antecedente, ya consecuente.

Parece que Hegel, más allá de la grandiosidad del regalo, no vio la magnificencia del que lo hace; pero cabría que en su pensamiento hubiera más gratitud de lo que dejó entrever su sistema.

5. DIOS A TRAVÉS DEL MUNDO

¡Hegel en la cátedra de Fichte! En el mismo año en que veía la luz pública la *Enciclopedia*, en medio de revueltas ebrias de libertad en las universidades y en las asociaciones estudiantiles y deportivas, Hegel fue invitado por Altenstein, entonces ministro de educación, a incorporarse al Estado de Prusia, que en lo militar y cultural se hallaba en una época floreciente; así se le brindaba la ocasión de abandonar Heidelberg, que le parecía ya demasiado estrecho (xxviii, 170-200). Hegel era llamado, pues, a la universidad de Berlín (¡la universidad de Schleiermacher, de Niebuhr, de F.A. Wolf, de Savigny y de Fichte...!), que había sido fundada en 1810, como consecuencia de la reforma de la enseñanza inspirada por Humboldt. Hegel aceptó el llamamiento. Y quien no haya perdido de vista los componentes político-sociales que desde el principio acompañaron su pensamiento y su acción, no se sorprenderá por las palabras del filósofo al ministro del interior de Baden para justificar su solicitud de ser liberado, «en una edad ya avanzada, de la precaria función de enseñar filosofía en una universidad, para poder ocuparse en otra clase de actividad» (xxviii, 182). Hegel estaba pensando en una actividad administrativa y de gobierno; quizás pensaba también en la academia.

Llegado a la cumbre después de largo camino, Hegel tenía ahora la gran ocasión para terminar de elaborar con tranquilidad su sistema en todas las direcciones. Los cimientos estaban puestos y se hallaba confeccionado el plan general. En el primer semestre de invierno que siguió a la toma de posesión de su cátedra, el del año 1818-19, Hegel empezó a dar clases, sin sensacionalismos ni llamar la atención, sobre filosofía del derecho; y en 1821 apareció

la edición de la obra *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*⁴⁷. Esta obra también estaba concebida, en primer término, como una pauta destinada a los oyentes de sus clases, pero a la vez las anotaciones en ella contenidas fueron compuestas pensando en «el gran público» (lo cual pone de manifiesto una vez más cómo Hegel buscaba el compromiso social y político). «Otra exposición, que es ante todo más sistemática, de los mismos conceptos fundamentales sobre esta parte de la filosofía..., que se hallan contenidos en la... *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*» (Introducción a la *Filosofía del derecho*, VI, 3).

Lo que es racional, es real; y lo que es real, es racional (VI, 14). Esta frase, que con tanto horror había de citarse frecuentemente en el futuro, estaba contenida en la Introducción, y Hegel la había hecho subrayar tipográficamente en franca polémica contra los filósofos del sentimiento y del corazón, lo mismo que contra todos los soñadores políticos, como queriendo dar a entender que estaba dispuesto a mantener y llevar a la práctica también en la *Filosofía del derecho* la concepción especulativa fundamental de su sistema. Esta frase ha sido entendida y también tergiversada. Por eso es necesario que no se haga de ella una crítica a la ligera. La frase no significa que todo el mundo y la sociedad humana, tal y como es, sea ya racional. También se dan cosas irracionales, es decir, irreales. Pero «las relaciones infinitamente variadas... de este infinito material... no son objeto de la filosofía» (VI, 15). Por otro lado, Hegel

47. Citamos la *Filosofía del derecho* según la 4.^a ed. de J. Hoffmeister, que se apoya en el texto original publicado en 1821 por el propio Hegel y que va provisto de observaciones marginales de puño y letra de Hegel en su redacción manuscrita. Al objeto de seguir una nomenclatura coherente, citaremos el volumen siempre según el número antiguo, que es el VI (y no el XII según la numeración posterior).

Como bibliografía, además de las obras de carácter general mencionadas al final de la introducción y los trabajos religioso-filosóficos, pueden usarse las siguientes obras: sobre la filosofía del derecho en general (exposición y crítica) los escritos de E. GANS, K. MARK, F. BÜLOW, H.A. REYBURN, J. BINDER - M. BUSSE - K. LARENZ, M.B. FOSTER, TH. HAERING, H. MARCUSE, E. FLEISCHMANN, E. TOPITSCH, M. RIEDEL; sobre la idea del Estado en Hegel, especialmente F. ROSENZWEIG, G. GIESE, J. LÖWENSTEIN, A. v. TROTT ZU SOLZ, K.R. POPPER, E. WEIL, F. GRÉGOIRE, M. ROSSI, G. ROHRMOSER, J. BARION; sobre el concepto de libertad en Hegel, J. HOMMES, V. FAZIO - ALLMAYER, W. SEEBERGER y H. SCHMIDT; sobre la relación entre teoría y práctica, M. RIEDEL; sobre el enjuiciamiento de la revolución francesa en Hegel, J. RITTER y J. HABERMAS; sobre la relación entre Cristo y sociedad, W.-D. MARSCH. Distintos artículos en torno a la problemática de la filosofía del derecho se encuentran también en el *Hegel-Jahrbuch*, vol. V (1967). La bibliografía sobre la teoría política de Hegel entre los años 1905 y 1956 fue recogida por K. GRÜNDER, continuando la obra de J. Ritter.

tampoco defendió una acomodación conformista a lo existente y una sumisión servil a lo establecido. «Se trata» más bien «de reconocer en la apariencia de lo temporal y pasajero a la substancia que está allí inmanente y a lo eterno que está allí presente. Pues lo racional, que es sinónimo de la idea, al añadir una existencia a su realidad, entra en un ámbito infinito de formas, manifestaciones y configuraciones y ciñe su núcleo con un policromado anillo que inicialmente es morada de la conciencia y luego queda penetrado por el concepto, para hallar así su pulso y sentirlo latir también en las configuraciones externas» (VI, 15).

Y así, dejando soberanamente de lado lo irracional como irreal, pero forzado a la vez a tenerlo siempre en cuenta, Hegel contempla la realidad racional producida por la razón que obra racionalmente. Y una de las figuras bajo las cuales se ha exteriorizado la absoluta idea divina, después de manifestarse en la *Filosofía de la naturaleza* y en la *Filosofía del espíritu*, es la *Filosofía del derecho* o la constitución del derecho y del Estado como esfera del espíritu objetivo. Hegel se ocupa en tres etapas del ordenamiento de la voluntad y de los distintos fenómenos éticos, siempre con la mirada puesta en la experiencia empírica y en sus categorías jurídicas. La *Filosofía del derecho* representa un proceso de liberación en mucho mayor proporción que la antropología, la fenomenología y la psicología (es decir, la doctrina sobre el «espíritu subjetivo»). Ahora ya no se trata únicamente de la libertad en la esfera individual del espíritu subjetivo, sino dentro de la esfera social del espíritu objetivo. «El terreno del derecho en general es lo *espiritual*, su ubicación más concreta y su punto de partida es la voluntad libre, de forma que la libertad constituye su substancia y su característica determinante, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, es el mundo del espíritu brotado desde sí mismo como una segunda naturaleza» (VI, 28). Así Hegel considera las acciones del mundo humano en las esferas del derecho y la moralidad, de la familia y la sociedad, del Estado y de la historia como un sistema racional y dinámico de configuraciones de la voluntad y manifestaciones morales, las cuales en verdad no son otra cosa que momentos particulares de la idea divina en este mundo humano. El triple estadio en el que se produce la realización de la idea de la libertad, permite

a Hegel partir de la esfera del derecho individual formal o abstracto (vi, 51-100): la voluntad inmediata de la persona (derecho privado). El hombre se realiza como tal en su relación con la exterioridad (mundo de la naturaleza y de los hombres) en las formas de la propiedad, del contrato y de la infracción del derecho. De ahí conduce el proceso dialéctico a la esfera de la moralidad (vi, 101-141): la voluntad del sujeto que es para sí. El hombre se realiza como hombre con relación a la interioridad en las formas del propósito y de la culpa, de la intención y de la bondad, de la conciencia moral y del bien. Ambas cosas se unen, finalmente, en la esfera de la ética (vi, 142-297), donde encuentran su síntesis del derecho y la moralidad, la exterioridad y la interioridad, la objetividad y la subjetividad, la libertad y la necesidad. Esto tiene lugar en las configuraciones de la familia como el espíritu natural (singularidad), en la sociedad civil como espíritu escindido (particularidad) y finalmente en el Estado (generalidad). Aquí, en la libertad absoluta de la voluntad hecha universal, se consuma el espíritu objetivo, en cuanto él, como espíritu de un pueblo, a través de la relación con los otros espíritus particulares de un pueblo entra en la historia mundial y se hace espíritu universal del mundo.

Así el individuo se incorpora a las distintas esferas sociales con sus diversas leyes y normas. Así él se realiza a sí mismo y realiza su libertad a través de todas las configuraciones morales concretas. Él sólo encuentra su plenitud en el supremo y más perfecto orden especulativo-político de la vida, en el Estado racional, donde el individuo, como abstracto «ser para sí», y el pueblo, como abstracto «ser en sí», se unifican en el espíritu, donde la libertad alcanza plenamente sus derechos» (vi, 208). «El deber supremo» del individuo «es ser miembro del Estado» (vi, 208). No ha de confundirse el Estado con la escindida y contradictoria sociedad burguesa, cuyas metas son únicamente la protección de la propiedad y de la libertad personal. Para Hegel está claro: «El Estado es la realidad de la idea moral» (vi, 207), «*lo racional* en y para sí» (vi, 208), «la realidad de la libertad concreta» (vi, 244). E incluso, como forma madura de la moralidad, el Estado es una aparición de Dios en el mundo, una ciudad de Dios: «El Estado es la presencia de la voluntad divina, que se desarrolla para crear una forma real y la

organización de un mundo» (vi, 222). En el Estado «la verdadera reconciliación se ha hecho objetiva, y así él se ha convertido en imagen y realidad de la razón» (vi, 297; cf. 296).

La verdad de la libertad está, por tanto, en la comunidad. Hegel no es partidario de ninguna clase de colectivismo en que el individuo y su libertad se esfumen dentro de lo universal. Pero tampoco es partidario de un individualismo que deduzca de los individuos la sociedad. El hombre particular no debe ser considerado en sí mismo, de manera abstracta, sino siempre en su relación esencial con el otro, en su cohumanidad; ha de verse al individuo como miembro del todo social, al yo, como un nosotros. La verdadera libertad y todo el sentido de la moralidad consisten en aceptar al otro y entregarse a él, en encontrar su propia voluntad en el otro y, con ello, en la voluntad universal de Dios: «El Estado es la realidad de la libertad concreta; pero la *libertad concreta* consiste en que la singularidad personal y sus intereses particulares, de un lado se *desarrollen* plenamente y obtengan el *reconocimiento de su derecho* (en el sistema de la familia y de la sociedad burguesa), y, de otro lado, en parte redunden por sí mismos en bien de lo general y en parte también lo conozcan y quieran, aceptándolo como su propio *espíritu* substancial y *obrando positivamente* para él como su propio fin último, de manera que ni lo general sea lo vigente y realizado sin el interés, el saber y el querer particulares, ni los individuos vivan en cuanto personas privadas únicamente para esto último, dejando de querer en y para lo general y de ejercer una actividad consciente en orden a este fin. El principio del Estado moderno posee el inmenso poder y profundidad de hacer que el principio de la subjetividad se perfeccione hasta convertirse en *extremo autónomo* de la singularidad personal y, a la vez, de *devolverlo a la unidad substancial*, conservando a ésta en el individuo» (vi, 214s).

Por su teoría del Estado, la *Filosofía del derecho de Hegel* ha sido considerada como su obra más conservadora. El entusiasmo demostrado en Tubinga por la revolución francesa y la crítica social a la oligarquía de los aristócratas de Berna, parecen hallarse ya en un pasado lejano. Hegel, que con la *Fenomenología del espíritu*, la primera de sus grandes producciones, se había adelantado a su tiempo, en la obra madura que ahora comentamos, atribuye a la

filosofía una tardía misión de ocaso, si bien lo hace dentro de una visión grandiosa y genial: «La filosofía siempre llega demasiado tarde para *instruir* de algún modo acerca de cómo debería ser el mundo. Como *pensamiento* del mundo sólo aparece cuando la realidad está terminada y ha concluido su proceso de formación... Cuando la filosofía extiende sus canas sobre la encanecida historia, una forma de la vida ha llegado a su vejez; y con canas sobre canas no se puede engendrar juventud; el búho de Minerva no emprende su vuelo hasta el crepúsculo» (vi, 17). Pero tanto la propia filosofía de Hegel como la historia de la filosofía escrita por él mismo, en que se pone de manifiesto la función creadora de la filosofía en la historia, ¿no desautorizan esta visión teórico-pasiva de la filosofía?

En la misma introducción (vi, 15) había dicho Hegel que el filósofo no ha de mezclarse en las pequeñeces de la vida práctica, como lo hiciera Platón al hablar del mecer de los niños en los brazos de las niñeras o Fichte al tratar sobre la forma de perfeccionar el control de los pasaportes. Pero él personalmente, sobre todo en sus observaciones, se había metido tan hondo, obligado por las circunstancias, en lo práctico de la política, que pronto llegaron a sus oídos reproches contra su *Filosofía del derecho*, los cuales frecuentemente eran injustificados. Se ha acusado a Hegel de reaccionario, sin tener a la vez en cuenta su moderno liberalismo. Su *Filosofía del derecho* ha quedado proscrita como canonización del sistema absolutista de Prusia (realeza y nobleza), sin apreciar los matices diferenciadores que su postura encierra (Hegel exigía la igualdad de los ciudadanos ante la ley, la participación del pueblo en la creación de las leyes y fijación de los impuestos, el carácter público de la praxis jurídica y del tribunal de jurados, la emancipación de los judíos). Se ha censurado la condenación que Hegel hizo contra la «revolución de julio», sin hacer honor en justa medida a la constante reverencia que siempre tributó a Rousseau y a las ideas de 1789. Se ha dicho que su endiosamiento del Estado, su justificación de la guerra y su adoración del poder fueron los precursores de todos los «ismos» posibles, sin reconocer en todo lo que vale su defensa del derecho dentro del Estado y de la libertad del individuo. Recuérdese a este respecto precisamente el valor con que Hegel, frente a las autoridades policíacas, salió en

defensa de los estudiantes perseguidos Carové (xxviii, 242-244, 455-471) y Asverus (xxviii, 216s, 432-442; xxix, 14s) y del filósofo de París Cousin (xxix, 75-78).

El Estado de Hegel, que desde abajo queda limitado por la familia y por la sociedad burguesa, distinta de él, visto desde su suprema dignidad, como «espíritu objetivo», tiene por encima al «espíritu absoluto» y sus configuraciones (arte, religión y filosofía). El ideal político de Hegel no era precisamente el absolutismo prusiano de 1820, sino, rechazando todo lo que en ese terreno pretendiera ser «por la gracia de Dios», él aspiraba a la monarquía constitucional de estilo británico, fundada en la razón. Por eso tuvo como adversario a F.K. von Savigny (el fundador de la «escuela histórica del derecho»), que provenía del romanticismo, por causa de la fundamentación «racionalista» del derecho hegeliano, así como al influente iniciador del partido conservador prusiano, F.J. Stahl, que por encima de Hegel prefería al *tory* inglés E. Burke. Hegel, que sostenía una fuerte polémica contra la autoridad totalitaria, tal como la defendía Haller, aristócrata de Berna, en su obra *Restauración de las ciencias del Estado*, fue acusado después de su muerte de alta traición contra el Estado prusiano por un conservador de Silesia; y posteriormente, en la época del nazismo, fue también objeto del odio correspondiente. El tópico difundido acerca de Hegel, como si él hubiera sido el «filósofo del Estado prusiano», tópico bastante desacreditado en la actualidad, podría desaparecer, sin dañar a la verdad, de la literatura anglosajona: «El Estado de Hegel pretendía ser en definitiva la *polis* de Pericles, vista a través de una Prusia ampliamente defendida, aunque no hasta el extremo del absolutismo, y en todo caso idealizada»⁴⁸. Aunque nos parece que la interpretación liberal que E. Weil hace de las ideas de Hegel sobre el Estado es demasiado positiva, sin embargo, creemos también que la versión totalitaria de K.R. Popper es demasiado negativa en muchos puntos. Hegel, que también en su *Filosofía del derecho* está más cerca de la realidad y es más crítico de lo que una lectura superficial podría descubrir, se había puesto tan enteramente de parte del Estado en una época de fermentación política y de distur-

48. E. BLOCH, *Subjekt - Objekt*, 255.

bios revolucionarios, porque le parecía que las contradicciones de la sociedad burguesa eran de tal cariz, que solamente podía esperarse un remedio contra ellas por la supresión dialéctica de las mismas en un Estado entendido racionalmente. Y si, por un lado, es cierto que la frase según la cual lo real es racional podría dar ocasión a que se la entendiera como una justificación apologetica y conservadora del *status quo* político, sin embargo, hemos de notar que a esa afirmación precede otra que le sirve de fundamento, la de que sólo lo racional es real; e indudablemente esto podría dar lugar a una interpretación revolucionaria: a la «situación» injusta, que no debería existir, ha de suceder una realidad verdadera y racional, al Estado irracional del *ancien régime* ha de sucederle el moderno Estado racional, ha de sucederle lo racional en el Estado, como lo ha puesto de manifiesto la gran revolución francesa. Precisamente por ello Hegel no era partidario de la revolución permanente, pero tampoco lo era de la restauración reaccionaria; él defendía más bien una decidida reforma institucional. Y si incluso el revolucionario Marx estaba en contra de los utopismos abstractos, él pudo muy bien haber aprendido eso de su maestro Hegel.

Pero, aunque uno se esfuerce por hacer justicia a la filosofía hegeliana del derecho partiendo de la situación de la época, sin embargo es imposible que en su *Filosofía del derecho* pase inadvertida aquella misma ambigüedad que ya se echaba de ver en la *Filosofía de la naturaleza* y en la *Lógica*. El Estado es ensalzado por Hegel como la forma especulativa del espíritu objetivo; pero ¿es capaz la fuerza del espíritu de asumir plenamente en sí, según la ley de lo «especulativamente» concreto, la esfera rebelde de lo concreto y empírico? A pesar de todas las alabanzas tributadas al Estado, que según la fundamental concepción especulativa debería constituir una armónica y consumada moralidad libre, ¿no es el Estado hegeliano en el fondo uno más de los muchos, montados sobre el poder, con procedimientos violentos (¡el mismo Hegel dio un ejemplo poco edificante invocando la fuerza estatal contra uno de los críticos de su *Filosofía del derecho*!), y no consta también de ciudadanos poco virtuosos, que sólo en parte participan a conciencia en la vida del Estado? Por la necesidad de un compromiso realista, el Estado que Hegel consideró especulativamente

perfecto ¿no se desvirtuó de hecho para convertirse en un Estado empírico e histórico bajo una de las formas del siglo XIX, en un Estado que conservó celosamente su poco especulativa exclusividad frente a los demás Estados? En conjunto, estas objeciones pesan bastante en contra de la cultura perfecta en arte, en religión y en filosofía que debía edificarse sobre dicha «moralidad» perfecta⁴⁹.

6. CRISTO ASUMIDO EN EL DERECHO

Vista desde su trasfondo especulativo, la *Filosofía del derecho* de Hegel podría ser entendida, usando términos modernos, como una «teología política»⁵⁰. A causa de la fundamental tendencia religiosa, política y social que ya observamos en Tubinga, Hegel no dudó ni un momento en referir intencionada y extensamente su sistema especulativo ya maduro a la realidad social. Desde el principio había rechazado cualquier forma de pensar de una subjetividad aislada y ausente del mundo, para la que sólo puede tener importancia una relación interpersonal del tú con el yo. Desde el principio mismo no había para él ninguna dimensión privada y apolítica; el mundo y la sociedad estaban presentes en todo momento. Y ahora, la *Filosofía del derecho* de Hegel constituye la evolución consecuente y explícita de las implicaciones políticas y sociales de su *Filosofía del espíritu*, en la cual la praxis política aparece como expresión de la teoría especulativa. Y en esta forma de entender el derecho y el Estado, el cual, como configuración madura de la moralidad, es una aparición de la voluntad divina en el mundo, podría hablarse realmente en cierto modo de una «teología política» en el sentido de que esta filosofía del espíritu objetivo representa una forma de manifestación de la misma idea divina en el mundo.

Mas no podemos olvidar que también la teología anterior ha-

49. I. ILJIN, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, 305-322.

50. La «teología política» ha estado representada últimamente en varias publicaciones de J.B. METZ — con referencias a E. Bloch, A. Gehlen, J. Habermas, W. Benjamin, H. Lübbe, H. Schelsky, Th. W. Adorno, H. Marcuse, H. Albert, etc. —, *Zur Theologie der Welt; Das Problem einer politischen Theologie und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit*. Como crítica a esta posición, cf. H. MATIER, *Politische Theologie?*; y la contestación de J.B. METZ, «*Politische Theologie*» in *der Diskussion*.

bía hecho no pequeños esfuerzos a su manera por ponerse en relación con la realidad social y política, y por resaltar su propia importancia en este campo. Como todos sabemos, la separación entre la dogmática y la ética se produjo lentamente, y esto por la necesidad técnica de dividir el trabajo. No solamente las clásicas obras sistemáticas de la época de la reforma (los *Loci communes* de Melancthon y la *Institutio* de Calvino), sino también las «sumas» medievales, sobre todo la *Suma* del Aquinate, que es fundamental para la sistematización de la ética, contienen juntamente la dogmática y la ética. E igualmente la *Filosofía del derecho* de Hegel, vista históricamente, representa la recepción y reelaboración especulativa de dos disciplinas de la filosofía práctica, según se desprende del subtítulo añadido a sus *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*: «Derecho natural y ciencia del Estado en esquema».

Sobre esto hace notar M. Riedel: «Los conceptos del título que acabamos de mencionar designan dos disciplinas de la filosofía práctica, una de las cuales, propia de la Europa moderna, recibe su configuración sobre todo durante los siglos XVII y XVIII; mientras que la otra nos ha sido transmitida por la clásica filosofía griega, y dentro de la filosofía escolástica fue tratada hasta los tiempos de Christian Wolff con el nombre de *Política*. La esencia de la política clásica consiste sin duda en que para ella no existe separación entre derecho natural y ciencia del Estado. Su idea de la mejor constitución se identifica con su exposición acerca del derecho natural y de una sociedad (civil) jurídicamente constituida, que coincide con el Estado (*civitas, res publica*)... Por eso la antítesis entre derecho natural y ciencia del Estado introduce la revolución moderna y en adelante acompaña siempre su desarrollo. La *Filosofía del derecho* de Hegel no sólo presupone dicha antítesis, sino que además es un conato filosófico-político de superarla. A la denominación de *Derecho natural y Ciencia del Estado* precede el título que propiamente dio su nombre a la obra: *Líneas fundamentales de la Filosofía del derecho*. La filosofía política de Hegel quiere ser «filosofía del derecho» en su sentido específico, pues intenta eliminar la antítesis entre un derecho natural preestatal y el derecho positivo del Estado, buscando el fundamento de ambos en el concepto de derecho: libertad del hombre en cuanto hombre. Para Hegel este concepto tiene un contenido histórico. A partir de la entrada del cristianismo en la historia del mundo, ese contenido es la igualdad de todas las almas ante Dios y, a partir del siglo XVIII, consiste en la igualdad y libertad de los individuos ante el Estado de la revolución»⁵¹.

51. M. RIEDEL, *Einleitung zu Hegel, Studienausgabe*, II, 9-28; cf. idem: *Hegels Kritik der Naturrechts*.

Cuando hoy se echa en cara con tanta insistencia a la teología tradicional que ella apenas sacó directamente de los propios conceptos y representaciones centrales las implicaciones sociales y políticas, tampoco debe olvidarse por otro lado que en la historia de la teología y de la Iglesia eso sucedió a veces en forma excesivamente radical. Ya el primer gran esbozo de una «teología política cristiana», el del obispo de la corte constantiniana Eusebio de Cesarea, presentaba en forma que sería modelo para muchos una teología político-religiosa del reino, con el programa: «Un Dios, un Logos, un emperador y un reino». Aquí, sin crítica ni control, la teología (o el mensaje cristiano) queda a merced de la moderna ideología político-social, como se advierte actualmente con tono crítico. Y esto es precisamente lo que no se le puede reprochar con facilidad a la *Filosofía del derecho* de Hegel, como se desprendía de su postura afirmativa y crítica a la vez con relación al estado prusiano. Ante la búsqueda actual de una «teología política» que no sea únicamente una teología aplicada, o una ética política, o una doctrina social, ni tampoco una disciplina teológica nueva, sino un rasgo fundamental de la conciencia crítica de la teología en general; para evitar tergiversaciones quizá sea conveniente recordar cómo Hegel, aun afirmando con decisión la relación social de su pensamiento (que se da en todo momento), se guardó muy bien de deducir directamente su filosofía del derecho de su filosofía de la religión, o de deducir su filosofía de la religión a partir de su filosofía del derecho. En esto se muestra, por un lado, su respeto a la secularidad del derecho, de la sociedad y del Estado, que se hallan incluidos en la desacralización del mundo y no tienen necesidad de una nueva teología integralista; y, por otro lado, su respeto a la religión, con relación a la cual lo político (forma del «espíritu objetivo» pero no del «espíritu absoluto») no puede ser lo absoluto, sino, solamente, una realidad «penúltima». Así Hegel evitó de manera clara el peligro de una teología política, la cual, contra su propia voluntad, por así decir carga las espaldas del mensaje cristiano con una determinada ideología y considera ciertos esquemas de pensamiento de la sociedad actual como categorías de la revelación cristiana.

A la vez Hegel se mostró capaz de abordar intelectualmente y en forma totalmente concreta los problemas políticos del derecho,

de la ley, de la constitución, de las instituciones, y los más variados y difíciles detalles de la convivencia social (cosa que la «teología política» de hoy se atreve a despreciar olímpicamente), sin caer en el uso de pseudopolíticas argumentaciones «teológicas» y de baratos y abstractos clisés sociológicos.

Y si para defenderse contra estos y parecidos reproches, una tendencia «post-crítica» de izquierda, apoyándose en el concepto hegeliano de la «mediación negativa» y de una «segunda reflexión», defiende una «teología política» que realiza una función crítica y libertadora frente a la sociedad, o sea, que no se identifica con la actualidad social, sino que adopta una postura crítica y dialéctica con relación a ella, sin duda se produce ahí una importante corrección. Pero no puede ignorarse que, así como es posible una nueva y reaccionaria visión política de la fe en el ala derecha, del mismo modo como contrapartida, es posible también una nueva visión política revolucionaria de la fe en el ala izquierda. Como ejemplo de una teología contraria a la de Eusebio, puesta a servicio de la sociedad establecida (y a la de sus numerosos imitadores hasta nuestro siglo) baste recordar el fanatismo político-religioso de los anabaptistas revolucionarios de Münster, donde la aspiración incondicional a la justicia, la libertad y la paz, es decir, al reino de Dios en esta sociedad (el «reino de Sión»), condujo a que, por una determinada negación crítica, se implantara por la fuerza revolucionaria el espantoso y cruel dominio del terror comunista de un integralismo cristiano de izquierda. Frente a todo esto, ¿fue tan sólo falta de lógica mental o de visión de la relación entre teoría y praxis el hecho de que el Hegel post-revolucionario, frente a la protesta revolucionaria, o frente a una reflexión que desemboca en la revolución, se mostrara más que reservado y del mismo modo que no se había dejado fascinar por la restauración romántica, tampoco cayera en el entusiasmo de la revolución permanente?

En lo relativo a la actitud del Hegel maduro frente a la *revolución*, es acertado el juicio de J. Ritter y J. de Habermas. J. RITTER dice: «No hay otra filosofía que en sus móviles más íntimos sea tan filosofía de la revolución como la de Hegel»⁵². J. HABERMAS sostiene la tesis complementaria de

52. J. RITTER, *Hegel und die französische Revolution*, 15.

que «Hegel eleva la revolución a principio de su filosofía, pero buscando un pensamiento filosófico que supere la revolución en cuanto tal»⁵³. «Hegel hace de la revolución el corazón de su filosofía, para librar a la filosofía de convertirse en rufián de la revolución»⁵⁴. Pero el Hegel maduro tampoco se adhiere a la «contrarrevolución»⁵⁵, aunque pone en guardia frente al empleo de la violencia revolucionaria, aleccionado por el poder del terror bajo Robespierre, actitud por la que lo censura Habermas. Según Hegel «sólo una inteligente reforma puede eliminar con honor y paz lo que ya se está derrumbando»⁵⁶.

Por eso a nadie le parecerá mal, en definitiva, que Hegel evitara el concepto de «teología política», a pesar de la evidente vertiente social de su pensamiento teórico. Este concepto de *theologia politiké* (o *theologia civilis*, que en el estoicismo se distingue de la teología mística y de la natural) significa, dentro del contexto histórico, la aprobación teológica de las concretas formas estatales y sociales, en el sentido de una mezcla de lo religioso y lo estatal, mezcla que Agustín había criticado duramente. La «teología política» cristiana mostró ser en esto la sucesora inmediata de la ideología religiosa del Estado en la antigua Roma, cuya aprobación teológica del primado de la política y legitimación de la pretensión absoluta del Estado no solo siguió imbuyendo en el renacimiento, en Maquiavelo y en Hobbes, sino también en el romanticismo político de la época de Hegel. El concepto de «teología política», que se halla gravado por dos mil años de una tradición restaurativa e integralista con relación a la sociedad y Estado, ahora no puede recibir de golpe una nueva función crítica y revolucionaria, sobre todo una vez que esa función ha adquirido en nuestro siglo una sospechosa notoriedad por obra del especialista católico en derecho público, e involuntario preparador del nacionalsocialismo, Carl Schmitt⁵⁷, contra el cual el teólogo E. Peterson ha dirigido su detallada exposición sobre el monoteísmo como problema político⁵⁸.

53. J. HABERMAS, *Theorie und Praxis*, capítulo: «La crítica de Hegel a la revolución francesa», 103.

54. Ibid. 106.

55. Ibid. 101.

56. Ibid. 97.

57. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, 1922; nueva edición 1934, especialmente 47-66. Lo mismo hay que decir de la expresión «Cristo político».

58. E. PETERSON, *Theologische Traktate*, 45-147.

Partiendo de una forma de entender la Trinidad que hoy día resulta problemática, E. PETERSON intenta demostrar contra C. Schmitt «la imposibilidad teológica de una “teología política” a base de un ejemplo concreto»⁵⁹. Su conclusión es esta: «Sólo sobre el terreno del judaísmo o del paganismo puede darse algo así como una “teología política”. Ahora bien, la predicación cristiana del Dios uno y trino está más allá de judaísmo y paganismo, pues el misterio de la unidad en la trinidad se da únicamente en la divinidad misma, y no en la criatura. E igualmente la paz buscada por el cristiano no la da ningún emperador, pues es exclusivamente un don de aquel que está por encima de toda razón»⁶⁰. Con relación a esos pensamientos, recientemente el especialista de derecho político H. Maier ha hecho la siguiente observación: «Hoy día a estas expresiones no se les puede añadir nada; lo único que cabe es resaltar su permanente actualidad. Pues también la nueva teología política es solamente una secularizada variante “dialéctica” de la antigua»⁶¹.

Pero aunque el oscilante concepto de «teología política», cargado con negativos resabios históricos y expuesto actualmente a tergiversaciones, muestre siempre, lo mismo en el ala derecha que en la izquierda, una inmanente propensión a una teología con un determinado color político, no por eso quedan eliminados sus numerosos intereses, tal como los representa J.B. Metz, frente a la estrechez de una esfera meramente privada en una hermenéutica transcendental o existencial, y en discusión objetiva y constructiva con crítica a la ideología y a la religión por parte de la izquierda hegeliana que intenta desenmascarar la religión como una función derivada de determinadas situaciones sociales y como falsa conciencia de una sociedad que todavía no es consciente de sí misma. O sea, frente a una interioridad, un espiritualismo, o un individualismo unilateral, él resalta el poder ético y social o la importancia social del evangelio, el primario — y no sólo secundario — carácter público del mensaje cristiano, la función crítica con relación a la sociedad y la relación a la práctica de la teología y la Iglesia. Los pares de conceptos: privado — público, teoría — praxis, escatológico — teológico, requieren de hecho una nueva reflexión.

Pero precisamente en el caso de que la teología, en un determinado sentido y dentro de unos ciertos límites, haya de asumir una función crítica en la sociedad, ella debe saber y poder responder

59. Ibid. 147.

60. Ibid. 105.

61. H. MAIER, *Politische Theologie?*, 91.

en virtud de qué crítica. Si en su crítica positiva o negativa dice solamente lo que la sociedad se está diciendo constantemente a sí misma, su crítica es superflua. Por consiguiente, apenas será suficiente clamar con los demás por la justicia, la libertad y la paz, aunque esto se haga con la etiqueta del reino de Dios. Tampoco será suficiente el que se siga colocando ese reino de Dios, que es reino de justicia, de libertad y de paz, en la «reserva escatológica», sobre todo si ésta en determinadas circunstancias puede tergiversarse como un «todavía no» dentro de la historia, creyendo que por lo menos en principio, por la eliminación revolucionaria de la injusticia, la esclavitud y la guerra, en un futuro más o menos próximo es posible alcanzar «el nuevo hombre» y otros éxitos socialistas. Lo decisivo para todo el mensaje cristiano del Nuevo Testamento es, más bien, que ese reino venidero del futuro absoluto para el creyente ya ha hecho su irrupción en Cristo. Si en el horizonte de la «teología política» (no sin peligro de tergiversación) se quiere considerar como fundamental problema hermenéutico de la teología la relación entre la fe y la praxis orientada a lo social, en ese caso habría que hacer serios esfuerzos teológicos por determinar cuál es el contenido de la fe o del mensaje cristiano. ¿Acaso puede hablarse seriamente del mensaje cristiano sin hablar con toda claridad de Cristo? ¿Y puede hablarse claramente de Cristo, sin hablar de él como el crucificado, al que están y siguen vinculados la fe, el amor y la esperanza cristianos?

La cruz es el *signum* de lo propiamente cristiano, si bien parece que, en ocasiones, está esto más claro para los arqueólogos que se dedican a excavar que para los teólogos políticos. Una crítica específicamente cristiana a la sociedad ¿no tendría que formularse partiendo de esto, que es lo propio del cristianismo? Como comprueba también W. Schultz en su recorrido a través de la obra filosófica de Hegel⁶², en sus escritos anteriores éste no ha ocultado nada en el pensamiento de la cruz, ni ha resaltado en ella ningún aspecto secundario, p. ej., su carácter público. La tremenda expresión «muerte de Dios» deja entrever toda la seriedad de la cruz. Y, sin

62. W. SCHULTZ, *Die Transformierung der Theologia Crucis bei Hegel und Schleiermacher*, 290-308.

embargo, sigue pendiente la cuestión de si Hegel ha captado debidamente el originario mensaje cristiano de la cruz.

En la *Filosofía del derecho*, que no es más que la *época de Hegel captada intelectualmente* (VI, 16), se trata, según las palabras que el autor expresa en la introducción a manera de programa, de la *cruz de la actualidad*, se trata de toda esta moderna realidad social, que no está reconciliada, que está abandonada a la arbitrariedad y al acaso, si no consigue conocer en la cruz del presente un sentido racional, si no consigue conocer la razón misma como *rosa* de esa cruz: «Conocer la razón como la *rosa* en la cruz del presente y con ello gozar de éste, es la visión racional que *reconcilia* con la realidad. La filosofía concede esa reconciliación a aquellos que interiormente han sentido alguna vez la invitación a *comprender* y a recibir la libertad subjetiva de lo que es substancial, e igualmente a cimentar la libertad subjetiva, no en lo particular y contingente, sino en lo que es en y para sí» (VI, 16).

Esta es, por consiguiente, la tarea histórica del hombre en la sociedad moderna de ahora y de aquí. Hegel se opone a las meras utopías que en su ilusión se edifican «un mundo, *tal y como debe ser*», pero que en realidad no existe; y cambia aquel «*hic Rhodus, hic salta*», dicho al engreído pentatlón que pretendía haber dado un salto gigantesco, por esta otra frase: «*aquí* está la rosa, danza *aquí*» (VI, 16). Sólo se conseguirá una reconciliación histórica y concreta de la realidad política y social, y no una reconciliación utópica o meramente suprahistórica y abstracta, si se logra entender racionalmente esa realidad. Y esto significa para Hegel ponerla en relación con el sentido de lo real, con la razón, con el absoluto y con Dios.

Lo que luego se dirá en el terreno de la historia de la religión bajo una luz totalmente distinta: «para cortar la rosa en la cruz del presente es preciso tomar sobre sí la cruz misma» (XIII/1, 37), tiene, ya validez en el campo del derecho. La dialéctica negativa, en virtud de la cual la rosa sólo puede hallarse en la cruz, en el terreno social y político significa que la libertad solamente puede encontrarse con limitaciones (lo cual no quiere decir en modo alguno que para Hegel queden excluidas las transformaciones sociales). «Cuando se oye decir que la libertad en general consiste

en *poder hacer lo que se quiera*, uno no puede menos de ver ahí una falta total de formación mental...» (VI, 37). Esta clase de libertad es cualquier cosa menos la verdadera libertad; es «arbitrariedad» (VI, 37), «la voluntad en contradicción» (VI, 38; cf. 31, 33 a 40). La verdadera libertad es autodeterminación en la auto-limitación y, precisamente así, en el desarrollo de sí mismo, es: «la *autodeterminación* del yo a ponerse a sí mismo como lo negativo de sí mismo, a saber, como *determinado* y *limitado*, y simultáneamente, a permanecer en la identidad consigo y en la universalidad, para lograr la unidad consigo en la determinación. El Yo se determina en cuanto es la relación de la negatividad consigo misma» (VI, 32; cf. 40-43). Pero precisamente la dialéctica negativa produce lo positivo: Lo que parece limitación «contra la subjetividad indeterminada o la libertad abstracta y contra los instintos de la voluntad natural o moral que define con su arbitrariedad lo que es su bien indeterminado», es en realidad «liberación» (VI, 145). En la renuncia está la ganancia. Al ordenarse bajo la razón divina universal y sus normas morales de ordenación, el individuo se obedece en último término a sí mismo, y en la necesidad encuentra la libertad. En la libertad crece la verdadera moralidad, la cual consiste en que, en el espíritu moral del mundo «la voluntad y conciencia propia del individuo, que en otro caso sería para sí y constituiría un objeto contra ella (contra la substancialidad moral) ha desaparecido, porque el carácter moral sabe que el universal, inmóvil pero abierto a la verdadera racionalidad en sus determinaciones, es el fin que le da su movimiento y se da cuenta de que en él están fundados y de él reciben su dignidad y razón de ser sus fines particulares» (VI, 147). Subjetividad y objetividad, libertad y necesidad, derecho y deber son una misma cosa.

En todo ello Hegel no dejó de ver la dialéctica social del señor y del siervo, de la pobreza y de la riqueza, sino que, por el contrario, la descubrió (también para Marx precisamente). Hegel fue el primer filósofo que analizó las contradicciones de la sociedad civil, en la cual la persona humana aparece como sujeto y objeto de un sistema de necesidades y está dialécticamente determinado, de un lado, por un arbitrario interés propio y de otro lado, por su total y absoluta dependencia. Pues, en efecto, los intereses *pri-*

vados, con su multiplicación y refinamiento, obligan con lógica interna al individuo a tomar en consideración y aceptar a los demás, ya que las necesidades tan múltiples y refinadas sólo pueden satisfacerse mediante la división del trabajo; brevemente, obligan a servir al interés general. Pero la dialéctica del sistema de necesidades no termina aquí. «La sociedad civil ofrece por igual en estas contradicciones y en sus complicaciones el espectáculo del libertinaje, de la miseria y de la corrupción social física y moral» (VI, 166; cf. 200-202). Naturalmente, Hegel jamás sostuvo la cándida opinión de que tales contradicciones habrían de ser suprimidas sólo en el pensamiento y no en la realidad (como es sabido, lo «especulativo» significa para él otra cosa totalmente distinta). Una tal superación no podía llevarse a cabo, según él, por medio del Estado de derecho formal y civil con sus injusticias fácticas y desigualdades materiales; pero, por otra parte, tampoco, como luego se creyó, a base de la instauración de una sociedad sin clases. La superación había de tener lugar, más bien, mediante la realización de un Estado moral que nivelase la arbitraria contraposición de clases y defendiese así el principio de la libertad de revolución contra la restauración del *status quo* anterior, por un lado, y a la vez lo defendiese contra la revolución misma, por el otro, es decir, contra su propia derivación en el terror que avanza pisoteando toda libertad ciudadana. Pero este Estado moral sólo puede ser una realidad, según cree Hegel, si el particular actualiza, como ya hemos dicho, su libertad en forma limitada y su propia determinación limitándose a sí mismo.

La mediación especulativa entre Estado y sociedad civil (distinción que había introducido Hegel) no pudo mantenerse luego; Marx analizó el Estado partiendo de la economía política y llegó a considerarlo como una manifestación de la sociedad burguesa, que ha de morir con ella. Y aunque por lo general no se estaba dispuesto a ir tan lejos, sin embargo en la época posterior fue bastante común la opinión de que el Estado no es la realidad especulativa de la idea moral, sino, más bien, el producto sociológico del movimiento social. En esto estaban de acuerdo Marx, Saint-Simon, Auguste Comte, John Stuart Mill y Herbert Spence. Pero independientemente de esto, la idea de la libertad por medio de la limitación,

propia de Hegel, sigue teniendo la mayor importancia. ¿Cómo se le ocurre propiamente a Hegel imaginarse esta libertad en la limitación, este desarrollo en la autoalienación y esta afirmación en la negación?

Nuestro comentario hasta el momento ha debido dejar suficientemente claro lo importante que a este respecto es en Hegel el conocimiento de Dios en sentido cristológico. Puede esperarse y exigirse del hombre esta limitación, esta alienación y esta negación porque el absoluto mismo se la exige e impone a sí propio, con lo que el hombre únicamente repite y acompaña al espíritu absoluto en aquello que éste realiza en la objetividad del mundo, en la sociedad y en su historia. Ya en Jena había hablado Hegel del «Vierne Santo especulativo», del «dolor absoluto» de la divinidad (*Fe y Saber* I, 345). Y el final de la *Fenomenología* proclamaba: «Conocer sus propios límites significa saber inmolarsé. Esta inmólación es la exteriorización en que el espíritu presenta su devenir de espíritu en la forma de un *suceso contingente y libre...*» (II, 563). Pues la historia del espíritu no es únicamente una interiorización que conserva y se conserva a sí misma, un ir hacia dentro, hacia sí mismo, sino al mismo tiempo el «calvario» de la inmólación y de la entrega, una alienación de sí mismo (II, 564). De acuerdo con esto se dice ahora en la *Filosofía del derecho*: «La historia del espíritu es su obra; pues él no es otra cosa que lo que obra; y su acción consiste en hacer de sí mismo, y por cierto aquí, en cuanto espíritu, el objeto de su propia conciencia, en comprenderse interpretándose a sí mismo para sí mismo. Este comprender es su ser y su principio, y la perfección de un comprender es al mismo tiempo su exteriorización y su transición. Expresado en sentido formal: el espíritu que comprende este comprender y, lo que es lo mismo, que vuelve a sí de esta exteriorización, es el espíritu de la etapa superior que obra contra sí mismo, el mismo que estaba en aquel primer comprender» (VI, 289). El mismo Dios es precisamente la quietud en el movimiento, la paz en la lucha, la reconciliación en la oposición. Así sucede que la exteriorización y humillación de Dios, compartidas por el hombre, son a la vez la interiorización y elevación de éste: «La moralidad es el espíritu divino en cuanto

habita en la conciencia de sí mismo como en un pueblo y en sus individuos» (*Enciclopedia* v, 455s).

Sólo que aquí vuelve a aparecer otra vez lo sorprendente: si exceptuamos una cita dentro de un contexto secundario (vi, 134), Hegel no habla de Jesús en ningún lugar de la *Filosofía del derecho*. A pesar del evidente transfondo cristiano y cristológico, falta ese Cristo concreto que, no solamente por su palabra, sino también con sus obras, no sólo con su doctrina sino también con su vida, y no sólo con su vida, sino también con su muerte, tanto provocando con su programa como comprometiéndose con una praxis, ha mostrado el camino concreto, se ha mostrado a sí mismo como el camino, como el camino que lleva a entender que sólo hay verdadera libertad en la religión, y sólo hay verdadera salvación en la propia exteriorización, sólo se da la más positiva afirmación en la negación de la renuncia, y sólo se gana la vida perdiéndola; en una palabra: que la rosa sólo puede encontrarse en la cruz.

A través de la obra de Hegel pudimos percibir en diversos aspectos por qué Hegel puede prescindir de Jesús, como Cristo concreto, y estar, sin embargo, pensando desde una cristología. Hegel puede explicar todo esto especulativamente por la trayectoria immanente del concepto. A fin de cuentas, según él, pertenece a la esencia divina, a pesar de toda su «libertad», el rebajarse y limitarse; por eso mismo es también propio de la esencia humana el humillarse y ponerse límites. Todo esto es sencillamente «lógico», lo mismo que es una necesidad el que el concepto contenga ya de principio su contrario y se enajene en él. Y así también tiene ello lugar de forma natural y dialéctica dentro de la verdadera moralidad, dentro de este derecho que es a la vez necesidad en la libertad y libertad en la necesidad. El que Dios haga eso no es, por tanto, más que... *derecho* (cosa natural, o recta). Precisamente ese derecho (natural y positivo a la vez), que, en cuanto «idea», «no es sino un progresar inmanente y un producir su determinación» (vi, 45), es «*Algo santo en sí mismo*, sólo por el hecho de que constituye la existencia del concepto absoluto y de la libertad consciente de sí misma» (vi, 46; véase 147s). En este derecho todo encuentra su camino por sí mismo: Dios y hombre en una misma cosa; el desarrollo por la limitación, la exaltación por la humillación.

Pero la cuestión es si puede convencer una concepción fundamental cristológica sin un Cristo concreto, en cuya doctrina, vida y muerte se haya mostrado este camino o «el camino» (Jn 14, 6) en persona, no en abstracto, sino totalmente en concreto, no sólo teórica, sino también prácticamente, no al margen, sino totalmente en el centro, no sólo en forma fáctica, sino también consciente y programática. Y en este programa concreto el camino es solamente él: no Sócrates ni Epicteto, no Buda ni Confucio, no Mahoma ni Moisés; y tampoco Spinoza ni Kant, Bentham ni Spencer, Nietzsche ni Schopenhauer, Feuerbach ni Marx o Freud.

Por tanto ¿qué es una *teología crucis* sin el Crucificado? Tiene que quedarse en algo abstracto, sin incitación, sin fuerza para llamar a la imitación. Esto supuesto, preguntamos: ¿es algo casual o hay que atribuir únicamente a la aversión de Hegel contra la pura interioridad y los enjuiciamientos moralizantes, y a su interés por el entrelazamiento entre la existencia humana y la pública, el hecho de que aquello que en toda la historia del espíritu se ha llamado ética merezca tan poca atención por su parte, y el de que el apartado sobre la moralidad dentro de la *Filosofía del derecho*, si bien contiene un tratado general sobre el bien, sobre la conciencia y las formas del mal, sin embargo, no muestre una tendencia muy pronunciada a dar una contestación a las cuestiones propiamente éticas?

E. Bloch: «A pesar de que habla preferentemente del hombre y subordina todo lo demás a los intereses de éste, lo que más le gusta es hablar de él como de un enajenado, como de puertas afuera. La ética de Hegel no se anima hasta que no habla del «ágora». Es al hablar del «ágora», del mercado, de la «res pública», de los intereses generales cuando la ética de Hegel, no una ética deficiente, pero sí simple, adquiere vida. En este sentido vuelve a repetirse una misma manera peculiar de proceder, basada siempre en motivos afines: lo mismo que a la *Lógica* de Hegel le falta el guión teóricocognoscitivo, también a la obra del «espíritu objetivo» le falta el propiamente moral»⁶³.

El Cristo concreto también ha sido tomado en consideración y ha quedado incluido en esta *Filosofía del derecho*. Hegel diría también aquí: «asumido» en el mejor sentido. Al cumplir Hegel los 60 años había recibido de sus alumnos como regalo una moneda

63. E. BLOCH, *Subjekt - Objekt*, 257.

grabada, en cuyo anverso aparecía su propia efigie y en el reverso un genio sentado entre un sabio, ante el cual se veía un búho, y una figura de mujer con una cruz: Hegel mediando entre la filosofía y la teología, entre filosofía de la razón y teología de la cruz⁶⁴. A Goethe, al que Hegel había enviado regocijado una reproducción, no le gustó en absoluto el trenzado de cruz y razón filosófica. «No sabe uno a qué atenerse. En mis rimas he demostrado que supe adornar la cruz y honrarla en cuanto hombre y como poeta; pero que un filósofo conduzca a sus alumnos por medio de un rodeo a través de los fundamentos y abismos del ser y del no-ser a este desolado maridaje, es algo que me produce desasosiego. Eso puede conseguirse a menos precio y expresarse de otra forma mejor.»

Pero Goethe está de acuerdo con Hegel en que hay que espiritualizar la cruz y humanizarla para hacerla aceptable: «Tener en la vida una cruz de condecoración que sea ligerita es algo divertido; pero nadie debería intentar desenterrar y volver a erigir el fastidioso madero de la cruz, lo más repugnante bajo el sol». Así pues, tanto Goethe como Hegel, emplean la metáfora de la rosa y la cruz para transformar la cruz del Cristo concreto por medio de la razón o del humanismo.

K. Löwith: «Pero la diferencia en el empleo del mismo símbolo es la siguiente: para Goethe sigue siendo la imagen de un misterio no expresable en palabras; para Hegel es solamente el signo sensible de una relación aprehensible en conceptos. Goethe absorbe el cristianismo en la humanidad, y los misterios revelan lo que es «puramente humano»; Hegel asume el cristianismo en la razón, la cual, en cuanto «logos» cristiano, es el absoluto. Goethe hace que la rosa rodee libremente a la cruz y que la filosofía siga subsistiendo frente a la teología; Hegel coloca la rosa de la razón en el centro mismo de la cruz, y el pensamiento filosófico ha de apropiarse las representaciones dogmáticas de la teología. En la explicación que Goethe da en su poema, el acontecimiento es situado dentro de la semana santa, pero la fiesta de la muerte en la cruz y la resurrección no significan para él sino «la confirmación» de situaciones humanas sublimes; la filosofía de Hegel pretende descifrar el suceso histórico de la semana santa haciendo de él un «viernes santo especulativo» y de la dogmática cristiana una filosofía de la religión, identificando el dolor cristiano con la idea de la suprema libertad y la teología cristiana con la filosofía»⁶⁵.

64. K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, 28.

65. Ibid. 32.

La unión de la rosa y la cruz no proviene ni de Hegel ni de Goethe. Hegel tuvo que conocerla ya en Tubinga por una doble razón. La rosa y la cruz eran el símbolo de la secta de los rosacruceanos, la cual había tenido probablemente su origen en una leyenda sobre su fundador inventada por el estudiante de Tubinga J.V. Andreä, al principio del siglo XVII, y se había extendido por distintos lugares. La rosa y la cruz eran también las armas de Lutero: una cruz negra, clavada en un corazón rodeado por una rosa y con la siguiente sentencia: «El corazón del cristiano camina sobre rosas cuando está clavado bajo la cruz». Y Lutero da esto como señal característica de su teología: *Justus enim fide vivet, sed fide crucifixi*⁶⁶.

La cruz de Cristo, en cuanto cruz de Jesús de Nazaret, no fue nunca un mito fuera del tiempo o un símbolo religioso complicado, sino una realidad histórica dura y cruel; a ningún hombre, ni judío ni pagano, se le hubiera ocurrido en tiempos de Jesús y fuera del área del cristianismo relacionar esa muerte vergonzosa de esclavos y rebeldes con una idea religiosa. Lutero, siguiendo en ello a las primitivas comunidades cristianas y sobre todo a Pablo, no intentó jamás suprimir la paradoja de la cruz, que es para los judíos un escándalo y para los paganos una locura, y únicamente para los creyentes es el poder y la sabiduría de Dios (1Cor 1,18-25); y no intentó suprimirla, ni interpretándola a base de la rosa de la razón, ni atenuándola con ayuda de la rosa del humanitarismo. Aquí se exige a la fe que entre en la dialéctica real de una imitación viva de Cristo. Cuando el cristiano toma sobre sí su propia cruz con una esperanza que cree en Cristo, es cuando su corazón descansa sobre rosas; cuando él da su consentimiento de fe a la cruz del Crucificado, y así a la cruz del presente, es capaz de vivir con una esperanza puesta en la vida misma del Crucificado, y de tal forma que, incluso allí donde la razón tiene que capitular, en la tribulación y en la culpa absurdas, resplandece para él un sentido.

Por tanto lo específicamente cristiano es la cruz o, mejor dicho: el Crucificado, como aquel que da el sentido y hace posible la vida;

66. Carta de LUTERO a L. Spengler en Nuremberg, del 8-7-1530, WA Cartas 5, 445. Cf. también J. MOLTSMANN, *Die Rose im Kreuz der Gegenwart*. Para la inteligencia de la Iglesia en la sociedad moderna, cf. su volumen de miscelánea *Perspektiven*, 212-231.

el Crucificado, como el Cristo vivo aceptado y glorificado por Dios. Naturalmente, ni Pablo ni Lutero pensaron jamás que el mensaje de la cruz soluciona los innumerables problemas, grandes y pequeños, del ordenamiento jurídico, social y estatal de los hombres. Ellos aceptaron el carácter secular del mundo, que ha de resolver sus problemas con los medios terrenos que están a su alcance. La fe en el Crucificado no quita su seriedad a los problemas y esperanzas de la sociedad, no es el opio del consuelo, sino que instruye para la vida de aquí y lleva el germen de la transformación allí donde existe la amenaza de que los poderosos opriman a los dominados, las instituciones a las personas, el orden a la libertad y el poder al derecho. Y a la vez, esa fe toma los problemas y las ilusiones de la sociedad mucho más en serio de lo que la sociedad puede tomarlos por sí sola.

La fe en el Crucificado vivo no se propone, ni hacer superfluo el derecho, ni suprimir el poder en la sociedad. Pero la fe en el Crucificado abarca el derecho y el poder, muestra su carácter relativo y con ello hace al hombre verdaderamente libre. Hace que el hombre, dentro de un orden de derecho, sea hasta tal punto libre, que tenga capacidad de renunciar a su propio derecho en favor del otro sin recompensa alguna, de caminar dos leguas con el que le obliga a caminar una. Esta fe hace que el hombre sea tan libre en las luchas sociales, que se sienta capaz de usar la fuerza contra sí mismo y en favor del otro, de darle su manto además de su vestido. Las palabras, p. ej., del sermón de la montaña, avalladas por la vida y la muerte de Jesús, no pretenden introducir una nueva ley ni instaurar un nuevo orden jurídico. Quieren liberar de la ley. Quieren hacer posible aquello que no se puede exigir a un hombre de esta sociedad civil, montada sobre los mutuos intereses egoístas y sobre la mutua dependencia, y que, sin embargo, es infinitamente importante para toda la convivencia humana: en lugar de imputar la culpa, poder perdonar sin fin; en lugar de guardar las propias posiciones, poder dar el perdón incondicional; en lugar de la perenne lucha por el derecho, la justicia más alta del amor; y la paz que supera a toda razón, en lugar de la despiadada lucha por el poder.

En esta forma radical permite la fe en el Crucificado realizar los auténticos intereses de una «teología política», sin que ame-

nace un ingenuo enfoque político según la manera de la respectiva sociedad⁶⁷. Sólo esta fe hace que sea una realidad, como anticipo del Espíritu de Cristo, el incondicional deseo de justicia, de libertad y de paz, sin menoscabo de lo humano, y que ya desde ahora penetre en la sociedad aquello que, aun presuponiendo necesariamente la colaboración de los hombres, en definitiva no se les da por razón de sus obras (ni como fruto del progreso de la sociedad civil ni como consecuencia de los logros de la sociedad sin clases postulada por el socialismo), sino como dádiva del Dios de la consumación: el reino de la plena justicia, de la insuperable libertad y del inquebrantable amor, de la reconciliación universal y de la eterna paz. Esta fe hace al hombre total y eficazmente activo en la sociedad, en la ciencia, en la economía, en la política, en el Estado, en el derecho y en la cultura; y permite mantener el ánimo incluso cuando no es posible avanzar, cuando ni la evolución social ni la revolución socialista pueden superar las contradicciones, la disociación y los absurdos de la sociedad humana. Ella hace que el hombre no desespere de la justicia, de la libertad y de la paz, aunque esté sumido en la injusticia, en la esclavitud y en la guerra. Esta fe lleva a esperar incluso allí donde nada cabe esperar, despierta el amor para con el enemigo mismo e impulsa a la configuración humana de la sociedad, aun cuando los hombres no hagan sino propagar inhumanidad. De esta forma puede ponerse de manifiesto, partiendo del Cristo concreto y sólo de él, lo que significa, no ya en abstracto, sino como programa concreto, de manera persuasiva e incitante, la rosa sobre la cruz.

Y ahora, al llegar al final de la última obra publicada por Hegel mismo, es preciso que volvamos brevemente la mirada hacia atrás. Hemos visto un tipo de pensamiento que es inconmensurablemente rico y a la vez asombrosamente cristiano, pues está informado por el mensaje cristiano incluso en su aspecto formal. Pero tampoco podemos olvidar otro aspecto: Es cierto que Hegel no desterró al Cristo concreto de la Filosofía, cosa que se le ha reprochado con frecuencia, pero lo ha introducido en su propia concepción filosófica, de tal forma que este Cristo concreto ya no podría ser él mismo.

67. Sobre esto véanse las recientes e importantes precisiones teológicas de J. MOLTSMANN, *Politische Theologie*.

El que el nombre de Jesucristo desaparezca y sea silenciado es sintomático precisamente porque la filosofía de Hegel está determinada cristológicamente en su concepción fundamental. El Cristo concreto está entretejido, «asumido», en esta filosofía, como nos vimos obligados a reconocer al estudiar la *Fenomenología*, la *Lógica*, la *Enciclopedia* y la *Filosofía del derecho*, obras que podemos caracterizar así: «La verdad» asumida en el saber (*Fenomenología*); «el principio» asumido en el ser (*Lógica*); «la gracia» asumida en el sistema (*Enciclopedia*); «el camino» asumido en el Derecho (*Filosofía del derecho*). Y precisamente porque la *Fenomenología*, la *Lógica*, la *Enciclopedia* y la *Filosofía del derecho* son momentos de una misma y única filosofía; precisamente porque la razón, la idea, el espíritu y la libertad son nombres distintos de un mismo y único Dios; y precisamente porque, desde otra perspectiva, «la verdad» es también «el camino», y el verdadero camino es también «la gracia», y el verdadero camino de la gracia es también «el principio»; de todo ello se deduce claramente que en esta «asunción» ni la prisión ni el prisionero son casuales, que este Cristo concreto, si está preso en algún sitio, tiene que estarlo en todo momento. El sistema hegeliano no tiene un centro; en todos los puntos está plenamente en sí mismo. Las mismas reservas que bajo el lema expuesto hemos hecho frente a Hegel, las habríamos podido manifestar bajo otro lema; las mismas objeciones que hemos presentado aquí, habrían podido formularse en cualquier otro lugar pues en último término también las objeciones son equivalentes y permutables.

Y sin embargo, tales reservas no pueden constituir nuestra última palabra, por la sencilla razón de que la *Filosofía del derecho* tampoco es la última palabra de Hegel. Esta *Filosofía del derecho*, en la que el autor, sin duda a causa del elemento histórico y empírico que dificulta toda sistemática, había optado de nuevo por la tradicional separación entre lo histórico y lo sistemático en contra de sus más originarias intenciones, se derrama al final como un río caudaloso en la historia mundial. A pesar de sus altos atributos, tampoco el Estado es para Hegel lo definitivamente último y lo supremo. Como nueva instancia está sobre él la *historia*, en la que el Estado se halla también expuesto al juego de la contingencia, en

la que «el espíritu *universal*, el *espíritu del mundo*... ejerce su derecho, que es lo supremo, como *historia mundial* o *juicio universal*...» (vi, 288). ¿Volverá a aparecer ahora en una nueva forma y con su propio nombre el Cristo histórico y concreto en esta historia concreta del mundo, de la que Hegel ha esbozado ya las cuatro fases principales al final de la *Filosofía del derecho* y a la que espera dedicar ahora unas clases de suma importancia en Berlín?

VII

JESUCRISTO EN LA HISTORIA

«Dios sólo es conocido en cuanto espíritu cuando se alcanza el saber de su unidad y trinidad. Este nuevo principio es el quicio sobre el que gira la historia mundial. La historia llega hasta aquí y parte de aquí» (VIII, 722).

1. LA EDAD MADURA COMO RETORNO

«Séame permitido desear y esperar que haya de merecer y conseguir su confianza a lo largo del camino que acabamos de emprender; por lo pronto no les pido otra cosa que su confianza en esta ciencia, su fe en la razón, su fe y confianza en sí mismos. El valor para la verdad, la fe en el poder del espíritu es la primera condición del estudio de la filosofía; el hombre debe hacer honor a sí mismo y considerarse digno de lo más alto.» Así había hablado Hegel en su discurso inaugural del 22 de Octubre de 1818 en Berlín (xxii, 8). Entre tanto, esos deseos y esperanzas ya se habían cumplido ampliamente¹.

Los principios de Hegel en Berlín fueron silenciosos; pero pronto dejó de ser un simple catedrático, para convertirse en fundador de una escuela. De unas descripciones que nos han llegado, hechas por el mismo Hegel, sobre la celebración de su cumpleaños en el año 1826, podemos deducir las formas en que esta admiración de los seguidores podía manifestarse (xxix, 134-137). En la univer-

1. Son fuentes claves para la época de Berlín, junto con las cartas (xxviii-xxx), los documentos de los años de Berlín editados de nuevo, en forma impecable y completa, por J. HOFFMEISTER, bajo el título de *Berliner Schriften* (discursos, recensiones, artículos, informes, certificados, extractos, observaciones y, finalmente, actas de la facultad de filosofía). Siguiendo la numeración original de la edición crítica, los citamos con el signo xxii. Sobre la conducta honrada de Hegel en su actitud personal son elocuentes los trozos de actas nuevamente publicados, los cuales hablan a favor de Hegel en los «casos» de Beneke (xxii, 612-626), de Heinrich Ritter y de Schopenhauer (este último se presentó ya desde el principio con una vanidad exagerada, a pesar de no tener éxito como profesor, y después de la muerte de Hegel se expresó sobre él en términos verdaderamente indignos, a pesar de que Hegel jamás le había puesto dificultades en su camino, ni cuando efectuó su habilitación ni posteriormente: cf. xxii, 587-592).

sidad pronto se convirtió Hegel en una figura dominante. Sus discípulos empezaron a organizar cursos de repetición y coloquios, y luego llegaron incluso a dar clases sobre la filosofía del maestro. Entre sus oyentes, venidos en grandes grupos no sólo de toda Alemania, sino también del extranjero, se contaban incluso colegas suyos en el profesorado, como el teólogo Marheineke, que más tarde fue jefe de los hegelianos de derecha, y todo un equipo de futuros profesores: entre ellos el jurista Gans, los filósofos Henning, Michelet, Hotho, Rosenkranz, todos ellos conocidos como editores de las obras de Hegel. Pero los que más llamaron luego la atención fueron los teólogos: David Friedrich Strauss, un discípulo de F.C. Baur, de Tubinga, que fue el antípoda de Marheineke en el ala izquierda; luego Bruno Bauer, que pasó dialécticamente de la extrema derecha a la extrema izquierda, y por fin Ludwig Feuerbach, del que Marx tomaría luego la crítica a la religión. Poco después de la muerte de Hegel, sólo en la universidad de Berlín, encontramos ya nueve docentes que habían sido sus discípulos directos. Durante el último decenio de la vida de Hegel se enseñó filosofía hegeliana en Bélgica, Holanda, Dinamarca y Finlandia. Todavía en vida de Hegel se había fundado la «escuela hegeliana», que, según parecía, prometía ser *aere perennius*, lo cual fue facilitado posiblemente por las buenas relaciones de Hegel con el ministro Altenstein y por su gran influencia en el momento de cubrir los puestos oficiales. Hegel había sido también nombrado miembro de la comisión científica para exámenes estatales (xxviii, 232). Es comprensible que, con el auge inmenso de su poder, también creciera apasionadamente la oposición contra él (cf., p. ej., xxix, 289). Pero ni los que escribían en forma anónima ni los enemigos declarados como Beneke, Fries, Herbart y Schopenhauer pudieron hacer nada contra él; tampoco una denuncia que contra él se hizo ante el rey llegó a prosperar; al contrario: junto con Schleiermacher recibió la orden del águila roja xxix, 330s, 464).

En los *Anuarios de crítica científica*, fundados en 1827, y calificados por los enemigos del filósofo como «el periódico de Hegel», sobre todo a raíz de la exclusión de Schleiermacher, el cual, a su vez, en su tiempo había impedido la entrada de Hegel en la academia (xxix, 118, 390-399), éste disponía ahora de un órgano propio

en el que podía expresar directa o indirectamente su opinión y ejercitar la crítica. Pero Hegel también tuvo que defenderse allí — hasta adoptar una postura defensiva — contra las encarnizadas acusaciones de sus oponentes, que hablaban de falta de cristianismo y de endiosamiento. En este periódico apareció el famoso artículo sobre Hamann, con el que Hegel estaba plenamente de acuerdo en lo referente a la *coincidentia oppositorum* en la naturaleza de Dios, aunque le disgustase la obscuridad por falta de sistema; aquí aparecieron también las recensiones sobre Wilhelm von Humboldt, Solger, Göschel, Ohlert y Görres, así como la enérgica autodefensa de Hegel contra el escrito anónimo *Sobre la doctrina hegeliana, o el saber absoluto y el panteísmo moderno* y contra la publicación de Schubarth y Carganico *Sobre filosofía en general y la Enciclopedia de Hegel en especial* (xxii, 83-447). Debido precisamente a que Hegel tenía en su mano los «Anuarios», él se convirtió cada vez más de «filósofo oficial» en «filósofo de moda»².

En el curso 1829/30 vemos a Hegel al frente de la universidad de Berlín (xxix, 285). Como *rector magnificus*, en su discurso de toma de posesión habló del recto uso de la libertad académica (xxii, 25-29); y en el discurso conmemorativo de la confesión de Ausburgo, que él aceptó a disgusto³, disertó sobre la libertad cristiana que había traído la reforma (xxii 30-55). A pesar de todas las intriga sacadémicas, de las que Hegel no se vio libre, ¿podía él subir ya más alto? Dentro de la sociedad elegante de Berlín el filósofo Hegel era bien acogido, no obstante su afán de poder, a causa de su porte de hombre de bien al estilo de Suabia y de su sencillez ciudadana, aun cuando a veces sabía también ser un tirano y mostrarse airado. Además de esto, Hegel se reponía de la vida azarosa de un cabeza de escuela haciendo viajes (apoyado, también aquí, de forma considerable con medios oficiales; xxviii, 310-312, 315s, 494-496). Viajó a Rügen, a Dresden y también, a través de toda Alemania, a Bélgica, a los Países Bajos, Viena y Austria, a París (para ver al filósofo Cousin), y por fin, en el año 1829, a Karlsbad y Praga, pasando por Weimar y Jena (véanse las descripciones de sus viajes en las numerosas cartas a su mujer xxviii

2. K. ROSENKRANZ, 394.

3. E. HIRSCH, *Fichtes, Schleiermachers und Hegels Verhältnis zur Reformation*, 11.

y xxix, y sobre todo el interesante y nuevo encuentro con Goethe [xxix, 203-206] y con Schelling [xxix, 270, 445]). Verdaderamente, Hegel quedaba ampliamente recompensado por su larga espera de una cátedra.

Como otros antes que él, Hegel volvió en la vejez a encontrar su juventud. Ante todo esto aparece por el hecho de que Hegel no publicó ninguna de sus grandes obras ni en su juventud ni en su vejez. La *Filosofía del derecho*, que había visto la luz en Berlín el año 1821, fue la última de las grandes obras que Hegel mismo se propuso publicar. Después de ella, de manos de Hegel sólo aparecieron unos pocos artículos en los «Anuarios» (a estos hay que añadir su introducción a la *Filosofía de la religión* de Hinrich [xxii, 59-82]; aquí es donde está contenida la hiriente frase sobre la concepción de Schleiermacher acerca de la religión como sensación de dependencia, sensación que, según Hegel, también puede tener un perro cualquiera [xxii, 74s, 80s]). Las grandiosas lecciones de Hegel sobre la filosofía del arte, de la religión y de la historia del mundo, así como sobre historia de la filosofía, con las que se cierra su sistema, fueron publicadas en 1832 por la «Asociación de discípulos y amigos del inmortal» (publicadas nuevamente, sin modificación alguna, como edición jubilar por H. Glockner).

De todos es conocido que las ediciones de estas conferencias son en parte bastante deficientes. En ellas se trabajó demasiado deprisa. La filosofía de Hegel estaba en el centro de la discusión filosófica y faltaba a los editores el suficiente apoyo económico para un largo trabajo editorial (las ganancias procedentes de la edición iban destinadas como testimonio de gratitud a la familia de Hegel). Eso dio ocasión a que, de acuerdo con el espíritu de los viejos hegelianos, se hiciera un sistema fijo y cuasi dogmático. Se ordenaron caprichosamente los capítulos, por el sistema de las tres fases, que frecuentemente estaban concebidas en forma arbitraria, y según el mismo esquema se compusieron textos con material procedente de tiempos diversos (incluso con escritos de la época de Jena), usando tanto las anotaciones manuscritas del propio Hegel, como elaboraciones y estudios posteriores pertenecientes a sus alumnos. Hubo cosas que se dejaron sin incluir; otras fueron cambiadas de sitio, o reelaboradas, con el fin de conseguir sacar a la luz un sistema «de una sola pieza». En conjunto, se logró presentar en manera uniforme los pensamientos de Hegel, lo cual dificulta considerablemente la inteligencia de su concepción en este período.

Sin embargo, es posible totalmente llegar a ella, al menos en la proporción necesaria para nuestro objetivo. Pues, aun prescindiendo de que la *Enciclopedia*, reelaborada en sus nuevas ediciones de 1827 y 1830, nos da la auténtica línea directriz para estas lecciones, disponemos además de los estudios críticos hechos por Lasson y Hoffmeister sobre los borradores personales de Hegel, especialmente las «introducciones», que nos permiten fijar con seguridad el sentido y contenido general de la mayor parte de las lecciones, de modo que sobre esta base puedan verse en su debida perspectiva los pasajes cristológicos. También disponemos de suficientes ediciones, a veces muy buenas y otras veces simplemente buenas, de los textos que Hegel no escribió directamente (así, p. ej., la introducción a la *Historia de la filosofía*, en la que Hoffmeister, haciendo una clara distribución y ordenación del material y sirviéndose en parte de otros escritos, ha elaborado el texto según el principio de la simultaneidad y sucesión de las diversas fuentes y anuarios; entre tanto se han descubierto al menos otros cinco manuscritos). Y por último, según veremos luego, se nos facilita también la interpretación de una manera decisiva por el hecho de que los textos cristológicos, claramente delimitables, coinciden en lo esencial. Ya de antemano podemos decir que no puede hablarse en este período de una evolución en el sentido de las obras anteriores, puesto que las lecciones no fueron elaboradas sucesivamente, sino simultáneamente, con diversas repeticiones. Por lo demás, puede también aquí aducirse la expresión de Ernst Bloch: «Si la *repetitio est mater studiorum*, eso tiene validez especialmente en los estudios hegelianos»⁴.

A pesar de las peculiares dificultades, es completamente posible una interpretación clara de estas lecciones, si bien será preciso que se haga con cuidado. Para el sentido general de cada una de las lecciones nos atenderemos, sobre todo, a las delimitaciones del punto de vista, casi siempre a nuestra disposición, sacadas de las introducciones, escritas personalmente por Hegel, o guiándonos al menos por la *Enciclopedia*. Por lo que se refiere a la interpretación definitiva de la cristología de Hegel en esta época, nos atenderemos más a los pensamientos fundamentales, los cuales aparecen en forma constante y homogénea, que a determinadas expresiones aisladas. Después de los análisis que ya ha conocido el lector a lo largo de este trabajo, creemos que él estará suficientemente preparado para captar directamente el sentido de las lecciones de Hegel y en especial el de sus pasajes cristológicos, sin que sea preciso por nuestra parte un extenso comentario. Por esa misma razón reservamos la discusión teológica para el final del capítulo.

4. E. BLOCH, *Subjekt - Objekt*, 84.

Hegel volvió a encontrar su juventud en la vejez. Con ello queda expresado un segundo aspecto: volvió a encontrar la *historia*. Pero si en la época de Berlín Hegel termina de elaborar su filosofía de la historia en todas las direcciones y en el sentido más amplio, eso no significa que ahora el filósofo sistemático proceda a la «aplicación» de su sistema. Es cierto que fue la marcha misma de su sistema lo que lo condujo a la filosofía de la historia del mundo. Pero ya tuvimos ocasión de observar que, a diferencia de lo ocurrido en otros filósofos contemporáneos suyos, a Hegel el trabajo mental sobre la historia le acompañó desde los comienzos. Ya entonces, cuando él se hallaba en Tübinga, en Berna o en Frankfurt, su interés iba dirigido, no tanto a la naturaleza (como en el caso de Schelling y de muchos románticos), cuanto a la historia: a la historia concreta de la gracia y del cristianismo, a la historia de Cristo y de la comunidad cristiana, a la historia del Estado y de la Iglesia. Aquí es donde Hegel había descubierto su problemática, donde había formado sus categorías y su terminología, donde había preparado sus soluciones especulativas y su sistema. Tampoco después, en Jena, Bamberg y Nuremberg olvidó la historia (junto a la *Fenomenología del espíritu* están también las clases sobre historia de la filosofía); hasta tal punto que todo su sistema debía ser y fue esencialmente un sistema histórico. Sin embargo es evidente que a partir de Jena no fue la historia, sino el sistema lo que predominó en él; en lo sistemático se hallaba el centro de su pensamiento. E incluso hemos visto que en la *Filosofía del derecho* Hegel abandonó la unidad de lo sistemático y lo histórico, que antes había exigido como actitud fundamental, inmolándola al sistema. Cuando Hegel vuelve ahora, en los años tardíos de su vida, pasados en Berlín, a ocuparse intensamente de la historia concreta, asignándole un sitio central en sus últimas clases, a diferencia de lo que había hecho en la época anterior (Hegel empezó por primera vez con las clases sobre *Filosofía de la historia universal* en el curso de 1822-23); no hace sino retornar a su vieja morada, aunque con una fisonomía muy distinta de la que tenía cuando la abandonó. Retorna como un hombre maduro que, apoyado en la plenitud de la experiencia filosófica e histórica, sabe cómo ha de contemplar y enjuiciar el mundo y su marcha en cuanto proceso del espíritu universal.

Y, por fin, Hegel vuelve a encontrar su juventud en un tercer sentido: en el interés que de nuevo muestra por la *religión*. Es evidente que hasta cierto punto siempre se había interesado por la religión. Pero no puede discutirse que, en la época de Jena y mientras se dedicó a la construcción del sistema, el interés religioso de sus años jóvenes quedó desbordado y relegado a causa del nuevo ímpetu filosófico y del afán sistemático, dando lugar a transformaciones muy dignas de tener en cuenta, pero también sospechosas. La *Filosofía de la religión*, sobre la que empieza a dar clase en 1821 (por tanto, antes de las clases sobre *Filosofía de la historia universal*, la cual, en realidad, precede a la anterior por lo que a la sucesión sistemática se refiere), revela una ocupación sumamente intensa con los problemas religiosos. Pero además de esto vemos que el nombre de Dios, tan silenciado anteriormente (véase la observación en la *Fenomenología* II, 54), sale ahora a relucir con frecuencia extraordinaria. Hegel acentúa insistentemente que todo el quehacer de la filosofía consiste en el conocimiento del ser de Dios (*Filosofía del derecho* VI, 12; *Filosofía de la historia universal* VIII, 40-49; *Estética* G x, 26-104; *Filosofía de la religión* XII, 1ss; *Historia de la filosofía* xv, 12-21). Hegel vuelve una y otra vez a hablar de la relación entre filosofía y religión. A este respecto son interesantes las «introducciones» a la *Enciclopedia*. Mientras que en la primera edición de 1817 no se dice ni una palabra acerca de la religión, los prólogos de 1827 y de 1830 están dedicados casi exclusivamente a la relación entre filosofía y religión (v, 6-27). Pero también los prólogos o capítulos introductorios a la *Filosofía del derecho* (vi, 5-10, 17), a la *Filosofía de la historia universal* (VIII, 123-135), a la *Estética* (G x, 143, 122-155) y a la *Historia de la filosofía* (xv, 16s, 40-59) — más aún la introducción a la *Filosofía de la religión* —, contienen exposiciones detalladas de esta relación. Y mientras Hegel sigue hablando ásperamente contra la «vulgaridad y superficialidad» de los filósofos del sentimiento y del corazón, trata de la religión y del cristianismo con la mayor simpatía.

En esto es posible que la situación de la época tuviera también su parte de influencia (la era de la «restauración»; puesto que «la nueva época ha dado lugar a orientarse de nuevo hacia una materia más sólida, hacia ideas más altas y hacia la religión», a Raumer

xxviii, 101). Hegel tenía una habilidad especial para percibir en cada momento la hora del espíritu del mundo y para adaptarse a los cambios de situación, a pesar de mantenerse siempre en una posición fundamentalmente idéntica (y esto no sólo con relación a lo político). Para algunos esta cualidad es fruto de un oportunismo; para otros se debe a la posición fundamental especulativa. En todo caso observamos en los pasajes definitivos a este respecto que Hegel se hallaba batiéndose a la defensiva: constantemente tenía que volver a explicar por qué la «racionalidad» y la «ciencia» que él sostenía, no suprimían negativamente el cristianismo, sino que lo asumían en sentido positivo (La «disputa de Halle» contra los teólogos Wegscheider y Gesenius le demostró a Hegel lo peligroso que podía ser emplear la palabra «ateísmo»; xxix, 321s, 460s; pero véase ya en xxviii, 268, 272).

Creemos, sin embargo, que este interés creciente de Hegel por la religión se debió más a su intensiva ocupación con la historia concreta que a los acontecimientos externos. Con relación a la época de Jena, tuvimos ocasión de observar cómo el hecho de que la historia concreta quedara desbordada por la sistemática filosófica, fue una de las razones fundamentales de que el Cristo histórico apenas entrara en la edificación del sistema. Por tanto no tiene nada de casual ahora, ni tiene porqué ser un «fenómeno de la vejez» (si bien el fenómeno psicológico de la «religiosidad al final de la vida» puede haber influido también), el que Hegel, al consagrarse en sus últimos años al estudio intensivo de la historia concreta, también dirija su mirada con más insistencia al cristianismo y al concreto Cristo histórico.

2. CRISTO EN LA HISTORIA DEL MUNDO

La sucesión real de las materias tratadas se deduce de la *Enciclopedia* y de las introducciones a sus lecciones de: *Filosofía de la historia universal* - *Filosofía del arte* - *Filosofía de la religión* - *Filosofía de la filosofía* (Historia de la filosofía).

Para que en la marcha de nuestras explicaciones sobre estas clases no se tenga la sensación de un exceso de sistemática, que no existe, vamos a citar la descripción que H.G. Hotho hace del profesor Hegel en la época de Berlín, la cual caracteriza de forma magistral el aspecto procesual, inacabado y dialéctico del pensamiento de Hegel, según éste se revela en la forma literaria de comportarse ante el auditorio:

«Fatigado y gruñón se hallaba allí sentado, con la cabeza baja y como encogido, buscando y ojeando en los enormes folios hacia adelante y hacia atrás, arriba y abajo, mientras seguía hablando ininterrumpidamente. El gorgajeo y la tos cortaban continuamente el flujo de las palabras y dejaban sueltas las frases, que salían a tirones y mezcladas de forma confusa; parecía que cada palabra, cada sílaba se desprendía de él de mala gana, recibiendo, al ser modulada por aquel tono de voz metálica, una extensión especial que provenía del dialecto suabo y hacía pensar que cada una de ellas era la más importante, quedando así penetrada por una extraña y honda significación. Sin embargo, la figura en su conjunto inspiraba un respeto tan profundo, hacía sentir tan adentro la dignidad del que hablaba y atraía tan poderosamente por la sencillez de una majestuosa seriedad, que me sentía atado sin poderlo remediar, a pesar de los defectos y aunque a veces entendía poco de lo que estaba escuchando. Pero apenas había logrado acostumbrarme a este aspecto externo del discurso, cuando ante mis ojos se abrieron las excelencias internas del manso río de palabras y vi que aquéllas se entretrejan con el cortejo de los defectos, formando un todo que constituía en sí mismo el único criterio de su perfección.

Una elocuencia que se derrama suave en un torrente de palabras supone que se conoce bien la materia por dentro y por fuera. Esta destreza literaria formal encuentra a veces en lo vulgar y superficial el mejor terreno para sentirse audaz y verterse en palabrería. Pero Hegel tenía que sacar los pensamientos más vigorosos de los más profundos hontanares de las cosas; y si ellos habían de dar la sensación de ser algo vivo, tenían que volver a engendrarse de nuevo en una presencia vital, a pesar de que llevasen años existiendo y hubieran sido repetidamente revisados y pensados mediante un esfuerzo constante. Uno no puede imaginarse que esa dificultad y ese duro trabajo pudieran recibir una expresión plástica más apropiada que la de aquella forma de hablar. Como los más antiguos profetas, a los que se ve luchar tanto más arduamente con la expresión cuanto más substancioso es lo que quieren decir, hasta que consiguen elaborarlo medio dominando medio venciendo, así luchaba él y vencía por medio de una pesada y concisa expresión. Hundido totalmente en el tema, parecía que desarrollaba el objeto únicamente por el objeto mismo, hablando desde él y no desde el propio espíritu ni pensando en los oyentes; y sin embargo, el objeto manaba de él; y una preocupación casi paternal por la claridad suavizaba la fría seriedad que pudiera haber impedido la aceptación de pensamientos tan trabajosos. Empezaba ya como tartamudeando, luego procuraba seguir, volvía a empezar y se paraba

de nuevo, hablando y repensando mientras daba la sensación de que no encontraba la palabra adecuada; pero de repente salía inesperadamente segura, como algo corriente y a la vez insuperablemente apropiada, como si acabara de estrenarse y sin embargo demostrando ser la única apta; lo más interesante parecía estar siempre por llegar, y sin embargo ya había sido expresado antes, sin que casi se advirtiera, pero en realidad de manera tan completa como era posible. En este momento acababa de entenderse la plena significación de una frase y se suspiraba, lleno de confianza, por seguir entendiendo. Pero inútil. El pensamiento, en lugar de seguir progresando, marchando hacia adelante, se revolvía sobre sí mismo para buscar el apoyo de vocablos similares a los empleados antes. Ahora bien, si la atención se desconectaba, porque había dejado que se distrajera el interés y volvía tras pocos minutos a enlazar con el hilo de la conferencia, se encontraba con el castigo de que se le había cerrado la puerta para el contexto; pues silenciosa y concienzudamente habíase ido retirando un pensamiento acabado a la función de mera parte del todo, cabalgando sobre algún miembro intermedio del discurso que parecía no tener importancia, pero que daba lugar a que se formaran diferenciaciones y nacieran contradicciones, cuya vuelta al redil y victoriosa reunificación sólo era posible tras vencer la enérgica oposición de sus contrarios. Y de esta forma se iba deslizando, empujando y abriéndose paso el torrente más maravilloso de pensamientos, recogiendo en su curso una y otra vez lo anterior para profundizar todavía más en ello y volverlo a sacar a flote como algo nuevo, pero cambiado, más disociado, y sin embargo más rico en reconciliación, unas veces aislándolo, otras resumiéndolo. A veces dudaba y volvía hacia atrás, pero pronto emprendía nuevamente la marcha hacia adelante. Pero el que sin mirar a diestra ni a siniestra era capaz de sujetar la atención y el espíritu y de seguirlo, se veía trasladado a la más extraña tensión y se sentía presa del miedo. ¡A qué abismos había tenido que bajar el pensamiento, qué contradicciones más infinitas había tenido que soportar! Una y otra vez se tenía la sensación de que se volvía a perder todo lo que se había ganado; todo esfuerzo se antojaba baldío, pues aun la más alta capacidad de conocimiento parecía verse obligada a permanecer muda e inmóvil ante los límites puestos a sus propias posibilidades. Pero precisamente en estas cavernas de lo aparentemente indescifrable era donde perforaba y tejía su red, seguro de sí mismo, aquel imponente espíritu, en auténtica tranquilidad y comodidad. Y ahora era cuando se alzaba la voz, los ojos centelleaban sobre la asamblea de los reunidos cortando como un fuego que en oculto había estado agitándose en el resplandor de un hondo convencimiento, mientras con exuberancia de palabras asaltaba todas las alturas y honduras del alma.

Lo que decía en estos momentos era tan claro y tan exhaustivo, de tal y tan sencilla veracidad, que todos los que eran capaces de entenderlo tenían la sensación de haberlo inventado y pensado ellos mismos; y desaparecían tan radicalmente todas las anteriores formas opuestas de representación, que no

quedaba ni recuerdo de los días en que uno había estado como en un sueño, cuando pensamientos iguales no lograban despertar el mismo conocimiento»⁵.

La *Filosofía de la historia universal*⁶ sigue inmediatamente a la obra que acabamos de comentar últimamente. La *Filosofía del derecho* culminaba, como ya tuvimos ocasión de observar, en el capítulo relativo a la historia universal (VI, 288-297; así también en la *Enciclopedia* V, 448-464). En ese capítulo se encuentran ya trazados los rasgos fundamentales de la evolución, como el mismo Hegel hace notar en su introducción a la *Filosofía de la historia* (VIII, 3). Hegel dio clases sobre la *Filosofía de la historia universal* en forma cíclica, cada dos años, empezando en el semestre de invierno de 1822-23 hasta el semestre de invierno de 1830-31; o sea que, en total, dio el curso cinco veces.

Para él, que desde siempre había sido un maestro que enseñaba el devenir viviente en contraposición al ser muerto, para el que la historia había dejado de ser una cuestión espinosa convirtiéndose en el ambiente propio de la filosofía, la historia universal tenía que ser un tema preferido.

La *Filosofía de la historia universal* de Hegel pretende ser, no un estudio cualquiera, sino una consideración auténticamente filosófica de la historia del mundo (véase, a este respecto, la diferencia entre formas de consideración originaria, refleja y filosófica: VIII,

5. H.G. HOTH, *Vorstudien für Leben und Kunst*, 384-388.

6. Las lecciones sobre la *Filosofía de la historia universal*, publicadas primeramente por GANS en 1837 y luego por KARL HEGEL en 1840, siguiendo apuntes de clase y aprovechándose de unos apuntes manuscritos de Hegel, ambas relativas a los capítulos iniciales, fueron revisadas a fondo y completadas por LASSON (1917, 1919, 1920), destacando el manuscrito de Hegel frente al resto del texto. El primer volumen volvió también a ser revisado por Hoffmeister (1955); este volumen es el que usamos nosotros, juntamente con la edición de LASSON; mas para evitar confusiones en la numeración de volúmenes seguiremos la vieja numeración y lo designaremos con el número VII (en lugar de XVIII). Los textos procedentes del manuscrito original de Hegel van indicados con el signo *. Por lo que se refiere a la bibliografía, véase, además de las obras de carácter general ya citadas, sobre la filosofía de la historia, particularmente: P. BARTH, F. BRUNSTÄD, G. LASSON, K. LEESE, M.B. FOSTER, J. PLENGE, H. MARCUSE, J. HYPOLITE, J. ORTEGA y GASSET, G. FESSARD, K. LÖWITZ. Temas especiales: sobre la astucia de la razón, R.F. BEERLING y G. SCHMITZ; sobre la idea de la libertad, J. HOMMES, V. FAZIO-ALLMAYER, G. LUNATI, W. SEEBERGER, H. SCHMIDT; sobre la aparición de la religión cristiana, H. REESE; sobre la relación ateísmo-cristianismo-sociedad emancipada, W. KERN; sobre la concepción del oriente dentro de la historia del mundo, E. SCHULIN; sobre la *Fenomenología* como filosofía de la historia, R.K. MAURER. Colaboraciones varias sobre la *Filosofía de la historia* de Hegel se encuentran también en el vol. I del *Hegel-Jahrbuch*, 1961.

4-22: «la consideración *pensante* de la misma» (VIII, 25). Desde la concepción fundamental especulativa de Hegel esto no puede significar sino «el simple pensamiento de la *razón* de que ésta domina en el mundo, de que en la historia del mundo las cosas han sucedido *racionalmente*» (VIII, 28). Esto lo da por supuesto Hegel en la *Filosofía de la historia universal* y vuelve a ponerlo de manifiesto en una consideración de la historia mundial concreta: no partiendo de ninguna clase de «poetizaciones apriorísticas» (VIII, 31 *), sino de lo simplemente dado, de la historia en su sucesión temporal y en su yuxtaposición empírica, de esa historia que a primera vista parece tan arbitraria y confusa. Esta historia se presenta a los ojos del filósofo pensante como la «exposición del espíritu... tal y como él *trabaja por llegar al saber de aquello* que ya es *en sí*» (VIII, 61s *). Su «fin último... es la conciencia del espíritu acerca de su libertad y a través de ello, precisamente la realidad de su *libertad* en general» (VIII, 63 *; cf. 73s). De esta forma, la historia del mundo no es otra cosa que «la marcha racional y necesaria del espíritu del mundo,... el cual (es) la substancia del mundo, el único espíritu con su naturaleza una y única, que en la existencia del mundo despliega concretamente esta su única naturaleza» (VIII, 30*).

El espíritu del mundo despierta a la conciencia en los pueblos históricos y en los individuos. Quedando intacto e ileso él va pasando con su «astucia» por toda suerte de irracionalidad, por todos los sufrimientos y luchas de la historia del mundo: «No es la idea universal la que se pone en contradicción, en lucha y en peligro; ella permanece en el transfondo ilesa e incólume y envía lo particular de la pasión a la lucha, para que se lime. Puede llamarse *astucia de la razón* al hecho de que ella haga trabajar para sí a las pasiones, sufriendo los daños en aquello que expone a la existencia» (VIII, 105). Incluso los grandes individuos históricos, por más que persigan sus propios fines, sirven, en definitiva, al espíritu del mundo para sacarle las castañas del fuego.

«Quien ve al mundo racionalmente, también es visto *por él* racionalmente; ambas cosas son una relación recíproca» (VIII, 31*). La historia del mundo muestra así al filósofo que «una *providencia rige el mundo*», «que la providencia de Dios preside los acontecimientos del mundo» (VIII, 38s *). La historia del mundo acontece

«para la gloria de Dios», «en honra de Dios» (VIII, 181s). ¡La historia del mundo es la realización del reino de Dios sobre la tierra! A través de todas las catástrofes, de todas las guerras y revoluciones, el ojo pensante del filósofo ve la marcha impertérrita del libre y buen espíritu del mundo. Las formas, las figuras, los pueblos, los individuos *tienen* que desaparecer para hacer sitio a otros. El espíritu sigue su marcha, y en lo nuevo recoge de la mejor manera todo aquello que él mismo hizo caer. En todo tiempo, si bien de forma distinta, el espíritu está presente con toda la plenitud de la eternidad; y por eso cada tiempo es el final consumado del tiempo. Toda época tiene su lado bueno, con tal sea vista como el *kairós* del Espíritu del mundo que todo lo abraza. Hasta las peores catástrofes tienen un sentido positivo. El verdadero pesimismo ha sido asumido en el optimismo del espíritu. ¡*Pues el mismo Dios está dentro de la historia!* Eternamente perfecto, él desarrolla toda su riqueza en el tiempo a través de toda la miseria. Dado que Dios toma sobre sí toda la miseria en su propia marcha, el mal ya de antemano está abarcado por el bien en la historia del mundo. La historia del mundo es, según Hegel había dicho ya al final de la *Fenomenología*, «el calvario del espíritu absoluto» (II, 564). «Nuestra consideración es, en este sentido, una teodicea, una prueba justificativa de Dios, que Leibniz había intentado a su manera por medio de categorías abstractas e indeterminadas: la desgracia en el mundo, incluido el mal en general, tenía que ser comprendida, y el espíritu pensante había de reconciliarse con lo negativo; y es precisamente en la historia universal donde se pone ante nuestra vista toda la gran masa del mal concreto. (Realmente, en ningún otro sitio se da una invitación mayor a semejante forma de conocimiento reconciliador que en la historia universal...)» (VIII, 48*).

Desde este ángulo ha de verse la función de la filosofía de la historia: «La filosofía no es, por tanto, una consolación. Es más que eso; reconcilia, transfigura lo real, que parece injusto, en algo racional, lo muestra como aquello que está fundado en la idea misma y con lo que la razón ha de satisfacerse» (VIII, 78). Por consiguiente, esta teodicea no procede ya con las categorías abstractas y ahistóricas de Leibniz, sino dentro de la historia concreta del mundo, a través de las grandes edades de su vida en una forma orgánica:

dentro de un imponente movimiento de creciente libertad que va de oriente a occidente, partiendo del mundo oriental, como edad de la infancia (VIII, 267-514: China, India, Persia, Asia Occidental, Egipto), hacia la época de la juventud, que es el período griego (VIII, 527-658), para pasar desde ahí a la era romana, como edad madura (VIII, 661 a 748); y desde allí, finalmente, al mundo germánico, como la edad de la vejez de la humanidad (VIII, 757-938): principio — edad media — época moderna: todo ello en proceso irreversible, estructurado escatológicamente hacia el fin último de la historia: la realidad de la libertad en sí. El filósofo, calzado con las botas de siete leguas, corre este camino en gigantescas jornadas y realiza juntamente con el espíritu del mundo todas estas etapas.

En forma analítica y a la vez sintética, uniendo la historia política, que tiene aquí un claro rango de preferencia, con la de la cultura y la de la religión, y añadiendo a su grandiosa visión intuitiva y unificante una superabundancia de ciencia en los detalles de toda clase de material histórico, Hegel presenta la historia de la humanidad en medio de la múltiple relación de sus nexos espirituales como una misteriosa evolución única, inconsciente y consciente a la vez, hacia una conciencia más honda, hacia una mayor perfección y libertad. Pero esta historia del mundo no es, como frecuentemente ha querido reprochársele (siguiendo a Schopenhauer), un inocente desarrollo armónico; Hegel, que no era ningún fanático simplón del progreso, vivía de la experiencia de una sociedad antagonica.

La historia del mundo, que es un campo de batalla, constituye una marcha por etapas dialécticas donde se va poniendo y suprimiendo, donde cada era tiene su principio peculiar y determinado en el espíritu de un pueblo, dentro del cual quedan reabsorbidas las acciones de los instrumentos, que son los individuos particulares, así como las de las grandes individualidades de formato mundial. Tales acciones son asumidas, por tanto, dentro del espíritu del pueblo, el cual a través de su ascensión, cénit y desmoronamiento, vuelve a encontrarse siempre en el espíritu universal del mundo: ¡la historia del mundo es el juicio del mundo! Y el filósofo es quien constata las sentencias que van pronunciándose en ese juicio sobre los pueblos y los Estados, sobre sus victorias y de-

rrotas, sobre su nacimiento y ocaso (véase, a este respecto, especialmente la introducción de Hegel).

Hegel pudo aprender mucho de sus predecesores. La *Scienza Nuova* de G.B. Vico, que según parece desconoció Hegel, había sido el primer paso hacia una filosofía de la historia. La ilustración, a la que injustamente se acusa una y otra vez de pensamiento racionalista, abstracto y ajeno a la historia a causa de su insistencia en la razón, había empezado con la investigación histórica moderna: Montesquieu, Gibbon, Voltaire y Condorcet. Pero dentro de Alemania fue más influyente en todo el tiempo posterior especialmente la concepción antirracionalista y antiilustracionista de la historia, entendida como una antropomorfosis de Dios, p. ej., en J.G. Hamann. Siguió luego la visión orgánica, viva y unitaria de todas las cosas en Goethe, Schiller, Schelling y, por lo que se refiere en concreto a la historia, particularmente en Herder; y, finalmente, el nuevo sentido para el proceso de la razón y la significación de la comunidad moral en Kant y Fichte. Pero fue Hegel quien, con su original concepción sobre el espíritu del mundo y su desarrollo a través de la historia universal, redujo todos estos pensamientos (envolviéndolos en pulidos conceptos, frente a la forma que presentaban en Vico, Hamann y Herder) a una amplia síntesis sistemática, que debe ser considerada como la cima de la moderna filosofía de la historia. Quizás ninguna de sus obras se haya hecho tan popular, incluso entre sus enemigos, como estas «lecciones». La exacta elaboración histórica y espiritual de la evolución de la historia universal, que, en su genial inteligencia fenomenológica de las individualidades históricas de los pueblos, es algo así como la forma elemental causalmente organizada de nuestra investigación del «cosmos», aparte del impacto exterior que inmediatamente produjo, tuvo un influjo incalculable en la historización del pensamiento en general⁷. En este sentido, la escuela histórica, cuya repulsa a la «construcción apriorística» y especulativa de la historia universal hegeliana constituye algo así como su propia partida de nacimiento, tiene que

7. Véase las conclusiones del capítulo final de E. SCHULIN, quien, por la concepción que Hegel (y Ranke) tiene sobre el oriente dentro de la historia del mundo, pone de manifiesto de una manera impresionante la labor histórica e histórico-filosófica desarrollada por Hegel; sobre todo 125-143.

agradecer a Hegel muchísimo de lo que en ella misma hay de pura investigación histórica.

Tampoco puede dejar de observarse en la *Filosofía de la historia* la necesidad del sistema hegeliano; en ella y a través de toda ella tiene el autor que hacer patente no solamente el transcurso fáctico, sino también una necesidad lógica. La investigación histórica tuvo que seguir en esto otros derroteros. Sobre ello no será preciso que nos detengamos especialmente. Pero si se compara a Hegel con los historiadores posteriores a él, con L.v. Ranke y J. Burckhardt, podrá apreciarse hasta qué punto «aquella amplia y abierta disposición de Hegel para pensar y comprender todo lo pensable»⁸ y su «interés inmediato por todo lo fáctico, así como su alegría en los materiales empíricos» tan alabada por E. Schulin⁹, abrían perspectivas más amplias incluso en lo puramente histórico, como aparece en la actitud que adopta Hegel respecto del oriente, la cual es digna de notarse actualmente ante nuestra perspectiva universal de la historia. «Hegel se entrega al estudio del oriente con toda intensidad; en cambio Ranke casi piensa ya a base de un plan centrado en Europa, y más tarde Burckhardt lo excluirá en lo esencial de la tradición histórica»¹⁰. Para Schulin es Hegel el filósofo de la historia «que más ha penetrado en la historia empírica»¹¹.

Es elocuente la comparación de la filosofía especulativa de la historia de Hegel con la positivista de Auguste Comte, según la ha hecho G. Mehlis. Por un lado son significativas las coincidencias, seguramente determinadas por el espíritu general de la época, que era el de la restauración: acentuación del principio del orden frente al concepto de evolución, de la comunidad frente al individuo, y de lo general frente a lo personal; luego la evolución del Espíritu en tres tiempos y el paralelismo del devenir de la humanidad con el desarrollo del individuo, la importancia de la norma moral para la constitución del Estado y de la sociedad; y, finalmente, el contar con un estado de racional madurez moral de la humanidad y con un final provisional de la evolución de Europa.

Pero no menos significativas son las discrepancias: 1. En la actitud fundamental: «Ésta era para Hegel la certeza del absoluto, mientras para Comte era la de lo relativo... Si para Hegel lo relativo es una forma necesaria del absoluto, éste es para Comte una ficción, puesto que todas las cosas poseen el mismo carácter relativo que la capacidad cognoscitiva del espíritu humano»¹². 2. Con relación al pasado y al futuro: «Hegel opina que el mundo en realidad "es" racional y que basta con descubrir la verdadera faz de la vida, para convencer de ello a todos los hombres. Por el contrario Comte piensa que la vida del hombre todavía se encuentra en camino hacia un fin racional, aun-

que ese fin ha de alcanzarse en corto tiempo, y él personalmente se siente como el pregonero y profeta de esta nueva época»¹³. 3. En la relación teoría-práctica: «Las clases que da Comte sobre la filosofía positiva, en las que predomina completamente el carácter teórico, sirven, en definitiva, a la finalidad reformadora de la política positiva, a la edificación de la ordenación positiva de la sociedad, mientras que para Hegel lo decisivo es la doctrina; el sistema filosófico y la ordenación de la vida se estructuran necesariamente según el sentido mismo de la doctrina; pues el saber y el conocer son la esencia más íntima del espíritu, el cual forma la vida»¹⁴. 4. En la determinación del objeto de una filosofía de la historia: «Para Hegel es el espíritu absoluto o la pura razón, que se desarrolla en la vida del mundo y especialmente en el acontecer histórico, llegando a formas del propio conocer y del propio saber cada vez más altas; para Auguste Comte es la humanidad, el gran ser universal, que en cada estadio del proceso dinámico aumenta y enriquece su saber. Para ambos pensadores el punto de vista directriz de una consideración "dinámica" es el momento teórico o intelectual del espíritu»¹⁵.

Entre tanto, es evidente que precisamente en la *Filosofía de la historia* es donde vuelven a hacerse patentes las dificultades internas de la concepción fundamental de Hegel. ¿Cómo era posible que Hegel hubiese apartado su vista con tanta facilidad de la sangre y de las lágrimas, del hambre y de la miseria, de las crisis y de las catástrofes, de la injusticia y de la falta de espíritu en la historia del mundo? En esos puntos es precisamente donde todo hombre irrumpe con su *porqué*; y para esos casos se necesita otra clase de filosofía de la historia. ¿Se da concretamente una cantidad tan infinita de contingencia, de arbitrariedad y de injusticia...! Y de hecho Hegel, en una descripción que adquiere tonos dramáticos, llama la atención «con profunda compasión» sobre el «cuadro más espantoso», en el que «contemplamos la historia como ese desolladero donde son inmoladas como víctimas la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos...» (VIII, 80*). Pero ¿qué hace Hegel? Él no quisiera referirse directamente a esta desoladora experiencia; «tiene a menos emprender el camino de la reflexión, que asciende a lo universal desde ese cuadro de lo particular» (VIII, 81*). Y recurre a la *astucia* de espíritu racional del mundo, que se conserva y sostiene dentro de este azaroso mo-

8. Ibid. 125.

9. Ibid. 126.

10. Ibid. 2s.

11. Ibid. 274.

12. G. MEHLIS, *Die Geschichtsphilosophie Hegels und Comtes*, 91.

13. Ibid. 92.

14. Ibid. 92.

15. Ibid. 94.

vimiento de la sinrazón. Uno tiene que preguntarse si a ese optimismo histórico y filosófico de Hegel no le estará sirviendo de base incluso una concepción trágica de la vida¹⁶. ¿Qué remedio le queda en definitiva, puesto que no le es posible negar simple y llanamente la sinrazón, sin llegar *de facto* a un compromiso entre la marcha elevadamente especulativa del espíritu del mundo y la historia empírica del mundo, que es baja e irracional? ¹⁷.

La imponente concepción de Hegel merece que se la exima de objeciones demasiado baratas. Naturalmente, también él es tributario y depende de la situación en que se encuentra el saber en su propia época; y, sin embargo, se esfuerza por la exactitud histórica y por una exposición sin falsificaciones de las realidades en su verdadera correlación. Hay además otras objeciones cuyos autores no se dan cuenta de que en Hegel no se trata de una historia cualquiera, sino de la historia universal; por eso él elige concretamente unos pueblos determinados, que tienen importancia mundial, aunque condicional y limitada; de ahí la intensa acentuación de la historia política, como ya en la antigüedad lo habían hecho Tucídides, Polibio y Livio (la historia del arte, de la religión y de la filosofía son tratadas después por separado); de ahí también la división en períodos, que de esta o de la otra forma se observan en la historia del mundo¹⁸. Pero la pregunta crítica sigue en pie: ¿Cómo es posible aceptar que la historia universal sea la historia especulativa del espíritu racional del mundo, si en este proceso del propio perfeccionamiento del espíritu hacia una mayor libertad se van amontonando tantos escombros en lo particular, en los pueblos y en las épocas, y si no se cumple ni una sola regla del pensamiento especulativo de Hegel?

¿Cuál es la suerte que corre la ley de la universalidad especulativa? «La filosofía de la historia de Hegel demuestra, no la racionalidad de la historia del mundo, sino únicamente la racionalidad de lo racional en la historia universal. Pero esto equivale a la abierta confesión de la abundancia de la irracionalidad»¹⁹. ¿Y la ley de la dialéctica? «En términos generales la dialéctica desaparece en el torrente de los acontecimientos empíricos. Tampoco puede encontrarse ya la rigurosa uniformidad de la línea dialéctica; más bien se

aprecia una pluralidad empírica de procesos desconectados»²⁰. Y, por fin, ¿dónde está la ley de la concreción especulativa? «... los pueblos persisten en sus exigencias y pretensiones y no saben nada de renunciaciones y humildad. Por eso no se convierten en órganos concretos de la totalidad divina, y todo queda en la disgregación de rivales pretenciosos y litigantes...»²¹. ¿No habrá que hablar, por tanto, de una degeneración empírica del viaje especulativo del espíritu a través de la historia del mundo, cuando lo que Hegel nos pinta realmente es «un espectáculo empíricamente correcto, pero especulativamente desilusionador de la discordia en el mundo»? ²².

Y aunque es cierto que Hegel, con su «astucia de la razón», hace su más perfecto malabarismo dialéctico (análogo, por lo demás, al de Leibniz) para dar una solución al problema del mal, hay que preguntarse, no obstante, si esa «astucia de la razón» no será precisamente el talón de Aquiles de la filosofía de la historia de Hegel y si él no estará sosteniendo aquí más bien una actitud dualista en lugar de una postura especulativa y así cabría pensar que en último término se trata de la concepción irracional de un autoengaño del sujeto absoluto, en cuanto también él es víctima de su propia astucia²³.

Hegel trata detalladamente acerca del *cristianismo* con ocasión de su estudio sobre la historia del Estado romano, en el que, al atribuirse un carácter absoluto al sujeto finito, el emperador romano, se provoca como reacción un clamor por la infinitud del oriente (VIII, 720-748).

Según sea entendido el Dios de un pueblo, o bien, según se entienda ese mismo pueblo a sí mismo, será tal pueblo espíritu y lo será de forma libre. «La religión es el lugar en que un pueblo se da a sí mismo la definición de aquella que entiende por verdad» (VIII, 125). Lo que se insinúa en la India lo mismo que en el judaísmo, pero permanece abstracto en formas diversas; lo que para los griegos es todavía una realidad externa y en el aislamiento romano de la persona individual es solamente objeto de añoranza, se hace realidad en el cristianismo, donde se encuentran Roma y el judaísmo, a saber, la unidad entre lo finito y lo infinito. «Bajo Augusto mismo, bajo este sencillo dominador perfecto de la particularidad subjetiva, apareció lo contrario, la infinitud; pero de forma que ésta contiene en sí misma el principio de la finitud que es para sí» (VIII, 720). Así, pues, la singular importancia del cristia-

16. R.F. BEERLING, *De List der Rede in de Geschiedenisfilosofie van Hegel*.

17. I. ILJIN, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, 330-339.

18. Cf. G. LASSON, *Hegel als Geschichtsphilosoph*.

19. I. ILJIN, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, 331s.

20. Ibid. 334.

21. Ibid. 335.

22. Ibid. 337.

23. R.F. BEERLING, *De List der Rede in de Geschiedenisfilosofie van Hegel*, 80-152.

nismo se funda en la encarnación de Dios: «Ha aparecido la religión cristiana, que es el asunto decisivo de la historia universal» (VIII, 720). O como Hegel exponía ya en la fundamentación: «En la idea divina está el ser de la unidad, de la universalidad del espíritu y de la conciencia subsistente; en esto queda expresado que lo finito está unido con lo infinito. Cuando ambos están separados reina la infinitud del entendimiento. De esta forma, en la religión cristiana está revelada la idea divina en cuanto unidad de la naturaleza divina y la humana. Ésta es la verdadera idea de la religión» (VIII, 126).

En la fundamentación general Hegel había hecho igualmente una breve descripción de la naturaleza trina de Dios por lo que ese Dios se muestra a sí mismo como el «movimiento de la mediación», o sea, como espíritu (cf. VIII, 58s). Por eso es posible formular la importancia universal del cristianismo en términos trinitarios: «Dios es conocido como espíritu únicamente en cuanto es sabido como trinitario. Este nuevo principio es el quicio sobre el que gira la historia universal. Hasta aquí llega y de aquí parte la historia del mundo. En esta religión están aclarados todos los enigmas y han quedado revelados todos los misterios; los cristianos saben lo que es Dios, porque conocen su naturaleza trinitaria. Una forma de saber esto es la fe, y otra el pensamiento, que conoce la verdad y, por tanto, es razón; entre ambas formas está el entendimiento, que es la fijación de las diferencias» (VIII, 722). Cuando «se cumplió el tiempo para la aparición del Espíritu envió Dios a su Hijo»: «Es decir, la conciencia del mundo espiritual se ha elevado a aquellos estadios que pertenecen al concepto de la autoconciencia espiritual. Son estadios de la conciencia mundana y es preciso que ellos sean unificados y comprendidos en la verdad» (VIII, 723). Visto esto como historia universal, se trata de la reconciliación entre el mundo romano y el judaísmo, entre el principio oriental y el occidental, entre la fe de la infinitud y de la finitud, entre la subjetividad abstracta (la personalidad del emperador, carente de espíritu) y la objetividad abstracta (el único Dios universal de los judíos); todo lo cual se había hecho necesario por la necesidad misma de la evolución dialéctica. Pero la escisión externa ha de traer a la conciencia la división interna, que se da en el hombre mismo, o sea, el hecho de que «él es en sí mismo lo disociado y lo

desgarrado» (VIII, 727). «La exposición mítica de todo esto se encuentra... en la narración del pecado original», «el eterno mito del hombre, por el que éste se hace precisamente hombre» (VIII, 728): El pecado consiste en el conocimiento del bien y del mal; sólo por medio del conocimiento se carga el hombre de culpa: el mal está en la conciencia. El ser para sí y la conciencia significan, a la vez, la disociación del universal espíritu divino. Pero precisamente porque se trata de una disociación dentro del conocimiento, la escisión lleva consigo la reconciliación del Espíritu; pues el conocimiento significa también el retorno a sí mismo desde la división. «Eso mismo, puesto como autoconciencia del mundo, es la reconciliación de éste» (VIII, 730).

¿En qué consiste, por tanto, la reconciliación del mundo? «La paz de esta reconciliación está en la unificación de lo infinito y lo finito. La aspiración a esto equivale a la conciencia de la unidad de ambos extremos. Lo cual implica la posibilidad de esta unificación o la unidad de la naturaleza divina y la humana» (VIII, 733). En sí esta unidad está dada en Dios; lo mismo que el Hijo de Dios aparece en la *idea* pura como el otro momento de Dios, así también aparece el mundo (la naturaleza y el hombre) como el otro momento de Dios en la *especificación*. Por tanto, la unidad de Dios y hombre está ya dada en Dios, pero no de una forma llana, «como si Dios sólo fuera hombre y el hombre sólo fuera Dios; sino que el hombre es Dios únicamente en cuanto suprime la naturalidad y finitud de su espíritu y se eleva a Dios» (VIII, 734); por consiguiente, sólo lo es «para la conciencia elevada al pensamiento especulativo» (VIII, 735).

Pero esta unidad que es en sí, tiene que pasar a ser «certeza sensible», tiene que hacerse palpable «en el tiempo». «Por tanto, el en sí ha de... convertirse en objeto para el mundo, debe aparecer, y por cierto, en la figura sensible del espíritu, es decir, en la configuración humana del mismo. La certeza de la unidad de Dios y del hombre es el concepto de Cristo, del Dios-Hombre... Por consiguiente, Dios tuvo que revelarse en figura humana. El mundo había aspirado a que el hombre, el cual se había concebido a sí mismo unilateralmente como fin y había experimentado su infinitud, fuera entendido como momento del ser divino, y vice-

versa, a que Dios saliese de su forma abstracta, para ser contemplado en la aparición humana. Ésta es la reconciliación con Dios, que de esta forma es representado como la unidad de la naturaleza humana y la divina. En Cristo ha aparecido un hombre que es Dios y un Dios que es hombre. Con ello el mundo se ha hecho paz y reconciliación» (VIII, 735; cf. 105s). Por consiguiente, tanto la divinidad como la humanidad de Cristo tienen que tomarse en todo su rigor. Y si la humanidad de Dios ha de considerarse como un aspecto positivo, ya no será posible recurrir a Grecia contra el cristianismo: «Pues, en realidad, el Dios cristiano es mucho más humano que los dioses de los griegos. En la religión cristiana se dice: Dios se hizo carne; y el cristianismo consiste en venerar a Dios como Cristo y a Cristo como Dios. El hombre-Dios, Cristo, fue humano en un sentido mucho más concreto; él poseyó una humanidad presente en la tierra, con circunstancias naturales, sometida al dolor y a una muerte vergonzosa; esa humanidad fue mucho más real que la de los hermosos dioses griegos» (VIII, 579, cf. 597).

Por otra parte, Cristo no puede ser considerado únicamente como una persona histórica, aunque fuera esto verdaderamente en este sentido «sería puesto en la misma línea de Sócrates y otros»: «Si a Cristo se le ve únicamente como un individuo excelente, e incluso exento de todo pecado, se niega la imagen de la idea especulativa y de la verdad absoluta. Pero se trata de ésta, y de ésta hay que partir. Haced de Cristo lo que queráis en el terreno exegético, en el crítico o en el histórico; o demostrad como mejor os parezca que las doctrinas de la Iglesia nacieron en los concilios a causa de estos o aquellos intereses y pasiones de los obispos, o por cualquier otra circunstancia; lo único que interesa saber es lo que la idea o la verdad es en y para sí» (VIII, 737).

La aparición del *único* Dios es también *única*. Así, pues, «la unidad... está primeramente sólo en un individuo. Para todos y cada uno de los individuos se da en ello la posibilidad, pero todavía no la realidad, de esa unidad. Por eso la unidad ha de ser elevada de la inmediatez de la aparición en este individuo a la universalidad del espíritu. Y, por esto, la existencia sensible en que se halla el espíritu es sólo un momento pasajero. Cristo ha muerto; sólo porque ha muerto ha sido elevado al cielo y puesto a la diestra

de Dios; y únicamente así él es el Espíritu. Él mismo dice: Cuando yo ya no esté con vosotros os guiará el Espíritu mismo hacia toda verdad. Los apóstoles no estuvieron llenos del Espíritu Santo hasta la fiesta de pentecostés. Cristo, cuando vivía, todavía no era para los apóstoles lo que había de ser luego en cuanto Espíritu de la comunidad; por primera vez aquí se convirtió para ella en conciencia verdaderamente espiritual» (VIII, 736s; cf. 580s).

La reconciliación general para cada uno de los individuos sólo tiene lugar cuando el suceso exterior se hace interno cuando es sabido en la fe; «es decir, tiene que hacerse verdad absoluta para el hombre el hecho de que Dios es la unidad de lo divino y de lo individual. Además, para esto se requiere el amor» (VIII, 738). De esta forma se hace universal la reconciliación: por Cristo que, en cuanto Espíritu, «vive en su comunidad y entra en los corazones de todos (VIII, 738). «En este sentido él es el espíritu, el Espíritu Santo» (VIII, 738).

De esta forma la historia de Cristo se continúa en la historia de la Iglesia. (VIII, 741-748). El cristianismo aparece como potencia histórica y desempeña una función decisiva en el último período mundial de los pueblos germánicos. Las tres épocas de éstos pueden entenderse en forma trinitaria: como reino del Padre (desde la aparición de los pueblos germánicos en el imperio romano hasta Carlomagno); reino del Hijo (la disociación entre el Estado y la Iglesia hasta Carlos v); y reino del Espíritu, que empieza con la reforma (VIII, 763-767; cf. 768-932). Hegel cierra la filosofía de la historia universal con una mirada al presente, y dice para terminar: «La verdadera teodicea, la demostración justificativa de Dios en la historia consiste precisamente en mostrar que la historia universal es este proceso de desarrollo y el devenir real del espíritu. Mis esfuerzos se han dirigido a poner de manifiesto ante Vds. este acontecer del espíritu del mundo. El espíritu no es sino aquello que se hace a sí mismo; para esto se requiere que él se presuponga a sí mismo. Lo único que puede poner en armonía al espíritu con la historia del mundo y con la realidad es la visión de que, aquello que ha acontecido y acontece todos los días, no sólo viene de Dios y no acontece sin Dios, sino que es esencialmente la obra divina» (VIII, 938). ¡La historia universal como justificación de Dios y, por

eso mismo, como juicio del mundo! Hemos de reconocer que Hegel, en su *Filosofía de la historia universal*, no sólo quería dar una interpretación compacta y enormemente profunda de la historia, sino también una visión esencialmente *cristiana*, totalmente al margen de lo que se piense sobre la realización concreta de estas intenciones. K. Löwith, que siguiendo hacia atrás una línea que pasa por Burckhardt-Marx-Hegel-Proudhon, Comte, Turgot, Condorcet-Voltaire-Vico-Bossuet-Joaquín de Fiore-Agustín-Orosio, muestra cómo «la moderna filosofía de la historia corresponde a la fe bíblica en una consumación y termina con la secularización de su modelo escatológico»²⁴, escribe: «Con esto, la historia tiene para Hegel dos momentos esenciales: *ante y post Christum*. Si Hegel fue capaz de reconstruir sistemáticamente la historia desde China hasta la revolución francesa, fue únicamente porque contaba con la suposición de la religión cristiana como religión verdadera. Él es el último filósofo de la historia, porque es en absoluto el último filósofo cuyo impresionante sentido histórico sigue todavía estando determinado y limitado por la tradición cristiana. En nuestras modernas "historias universales" la era cristiana ha pasado a ser un esquema vacío. Es cierto que se la acepta como criterio convencional y se incluye en ella una multiplicidad cuantitativa de culturas y religiones heterogéneas, pero a toda esta pluralidad le falta un centro aglutinante en torno al cual puedan ordenarse con sentido culturas y religiones, como sucedía desde Agustín hasta Hegel. Lo que distingue fundamentalmente a Hegel de Agustín es que el primero interpreta la religión especulativamente y traduce la providencia por una "astucia de la razón"»²⁵. ¡Cuán lejos hay que retroceder para encontrar precursores de tamaña empresa! Sin género de dudas, habrá que caminar hasta el siglo XII y XIII, hasta dar con teólogos como Otto de Freising, Anselmo de Havelberg y Ruperto de Deutz²⁶, o hasta un quiliasta como Joaquín de Fiore²⁷, por un lado, y también hasta las grandes obras de un Tomás o de un Buenaventura,

24. K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 11s.

25. Ibid. 59s.

26. Cf. A. FUNKENSTEIN, *Heilsplan und natürliche Entwicklung. Formen der Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des hohen Mittelalters*.

27. Cf. E. BENZ, *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der französischen Reformation*.

por el otro, cuyas insospechadas «fórmulas sobre la historia» y visiones teológicas de ésta han sido puestas de manifiesto en la actualidad por los trabajos de M. Seckler²⁸ y J. Ratzinger²⁹.

A su manera hace notar F. Heer lo hondo que Hegel está afincado en la tradición europea, con su forma de entender la historia: «Esto es, tanto en la actitud como en el contenido, rigurosa romanidad alemana del siglo XII. Así había visto Ruperto de Deutz las épocas de la historia del mundo: como el triunfo de la Palabra de Dios, del Dios encarnado. En muchos puntos concretos Hegel vuelve a encontrarse otra vez con Leibniz, el cual se apoya con predilección, y no sólo por lo que respecta a sus *Annales*, en los pensamientos de mentalidad histórica de la alta edad media alemana; coincide con él, p. ej., en su teoría de las cuatro edades del mundo, en su forma de entender la marcha de la historia universal de oriente hacia occidente, de acuerdo con el convencimiento, para él evidente, de que Europa, la cristiandad occidental, es la culminación y la perfección de la historia mundial ("Europa es el final absoluto de la historia del mundo..."). En Hegel vuelve a resucitar algo del ímpetu férreo e implacable de una Hildegarda de Bingen y de sus visiones sobre la historia y el juicio del mundo. Hildegarda gusta de entender a Dios como acero; los juicios de Dios sobre la historia del mundo, que a la vez y según su propio ser es la historia del cosmos, son duros como ese metal. También en esto muestra Hegel afinidad con ella; pues él entiende la historia del mundo como un proceso cósmico, pero va mucho más allá que Hildegarda de Bingen al hacer que este proceso sea teogónico. Es un proceso que va dejando una cantidad infinita de escombros: pueblos, épocas e individuos desgastados, que han demostrado ser débiles, inservibles y sin importancia para la historia mundial. Puede también ocurrir que se cometa injusticia con el individuo, pero esto es algo que a la historia del mundo no le interesa, pues para ella los individuos no son más que medios dentro de su evolución progresiva»³⁰.

Y sin embargo, en esta época apenas puede hablarse propiamente de una filosofía de la historia o de una teología filosófica de la misma. Durante el renacimiento (L. Valla y la filosofía crítica), y más decididamente todavía en la ilustración, se había vuelto la mirada hacia la historia en un sentido completamente nuevo, con el interés polémico de la crítica a las situaciones y abusos tanto de la Iglesia como del Estado. La crítica a la actualidad, partiendo del

28. Cf. M. SECKLER, *Das Heil der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*.

29. J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*.

30. F. HEER, *Hegel. Auswahl und Einleitung*, 42.

pasado, fue convirtiéndose cada vez más en una interpretación del presente que se fundaba en la historia anterior. El acervo de conocimiento, tanto sobre hechos temporales (especialmente de la antigüedad), como sobre geografía (descubrimiento de nuevos continentes, importancia de Asia), había crecido considerablemente; se descubrieron las relaciones y nexos causales entre los acontecimientos de la historia mundial, desarrollándose así el sentido específicamente moderno de la historia. Y por esto precisamente se hacía nuevamente posible que el cristianismo (si bien con el riesgo de atribuirle un carácter relativo) fuese tomado otra vez en serio como religión *histórica*, y que se realizara una nueva interpretación cristiana de la historia. Dentro del contexto de su filosofía, Hegel se encargó de llevar a cabo esta tarea específicamente cristiana con toda la fuerza de su espíritu, logrando una exposición genial.

Para terminar el presente apartado, y anticipándonos ya al apartado que sigue, quizás nos sea permitido repetir a guisa de aclaración: la discusión teológica de la ideología hegeliana, que veníamos haciendo inmediatamente después de la exposición, la desarrollaremos al final de todo el capítulo, resumiendo allí los diversos aspectos particulares (historia universal, estética, filosofía de la religión e historia de la filosofía).

3. CRISTO EN EL ARTE

La *Filosofía de la historia universal* puede ser considerada como el fundamento de las interpretaciones históricas, que ahora siguen, del arte, de la religión y de la filosofía; pues de los espíritus de los pueblos, en los que concretamente se desarrolla la historia universal, nace la cultura, las figuras mundiales del arte, de la religión y de la filosofía (VIII, 123*, 124-135). Lo mismo que la voluntad perfecta tomó forma en el Estado absoluto, así también ahora la contemplación perfecta toma forma en el arte absoluto, y la toman igualmente el sentimiento y la percepción perfecta en la religión absoluta, y el pensamiento perfecto en la filosofía. Estas tres configuraciones del mundo constituyen otras tantas esferas distintas de la única evolución histórica de Dios en el mundo; en ellas se

realiza un proceso de elevación del espíritu a la conciencia, proceso que es expuesto en tres ciencias: filosofía del arte, filosofía de la religión y filosofía de la historia o filosofía de la filosofía. Para Hegel en estas ciencias se confunden la evolución histórica y la exposición sistemática. Según esto, dentro del sistema de Hegel ellas constituyen la continuación del desarrollo de la *Filosofía de la historia universal* y la aplicación de la sistemática expuesta en la *Enciclopedia*. Mientras que la *Filosofía del derecho* y la *Filosofía de la historia universal*, en su punto culminante, describen en forma histórica y sistemática el espíritu *objetivo* (a partir de la *Enciclopedia* Hegel ya nunca trató más extensamente sobre el espíritu *subjetivo* en la antropología, la fenomenología y la psicología); la filosofía del arte, la filosofía de la religión y la filosofía de la filosofía pretenden ahora describir los tres momentos del espíritu *absoluto*, también en forma histórica y sistemática.

La *Estética*³¹, como generalmente se denomina la filosofía del

31. Los apuntes manuscritos usados por Hegel para sus clases sobre la *Filosofía del arte*, de los que el primer editor H.G. Hotho todavía pudo disponer, no se han conservado. La edición de la *Estética* a cargo de Hotho fue considerada siempre como la mejor de todas las ediciones del material de las clases; más aún: por su precisión y perfección puede considerarse como ejemplar. Esto nos consuela un tanto ante el hecho de que sólo dispongamos de un texto mejor asegurado críticamente para la primera parte general («La idea y el ideal», vol. x, en Lasson [1931] vol. xa; se apoya sobre todo en las clases de 1823 y 1826, que se han conservado bien). Para las otras dos partes usaremos la edición jubilar de GLOCKNER, vols. XII, XIII y XIV; citada por nosotros G XII, G XIII, G XIV. Recientemente (1965) ha aparecido una nueva edición muy esmerada de la hecha por Hotho, a cargo de FRIEDRICH BASSENGE (editada con licencia de la aparecida en Alemania Oriental en 1955, con ortografía moderna, títulos intermedios y un detallado índice de materias). Para la interpretación general de la *Estética*, cf. también el capítulo de la *Enciclopedia* v, 466-471. También puede prestar buenos servicios el índice sobre las clases de estética de Hegel, hecho por H. Bartsch y publicado recientemente en una nueva edición.

Además de las obras de carácter general ya mencionadas en repetidas ocasiones, la bibliografía sobre la *Estética* en general es la siguiente: aparte de los hegelianos K. ROSENKRANZ y F.T.H. VISCHER, las obras antiguas de W. DANZEL y CH. BÉNARD; en la primera mitad de nuestro siglo: B. CROCE, *Ultimi Saggi*, 147-160, y H. KUHN. Entre los trabajos más recientes hay que mencionar: G. LUKÁCS, F. PUGLISI, G. VECCHI, B. TEYSSÈRE, I. KNOX, CH. DULCKEIT-VON ARNIM, C. ANTONI, J. KAMINSKY, W. BRÖCKER (en: *Auseinandersetzungen*, p. 33-37), G.E. MUELLER (en *Origins*, Parte IV, especialmente p. 429-557), E. HELLER. Obras más especializadas: J. TAMINIAUX, sobre la estética del joven Hegel; H. LAUENER, sobre estética y lenguaje; J. PATOCKA, sobre el pasado del arte (con un breve esquema de la procedencia y evolución de la doctrina de Hegel); W. OELMÜLLER, en torno a la afirmación de Hegel sobre el final del arte. Otras varias colaboraciones, especialmente marxistas, sobre la *Estética* de Hegel se hallan también en «Hegel-Jahrbuch», vol. II (1964), III (1965), IV (1966).

Con esta ocasión quisiéramos hacer notar cómo H. LAUENER, refiriéndose a la *Estética* (pero también pensando en la *Enciclopedia* y la *Fenomenología*), ha puesto de relieve que Hegel no formula una filosofía coherente del lenguaje, pero, no obstante, el lenguaje en

arte, fue enseñada por Hegel ya en Heidelberg, y más tarde en Berlín, en los años 1820, 1823, 1826, 1828-29. Según hemos podido comprobar anteriormente, los años que median entre estos dos períodos fueron dedicados a viajes culturales y artísticos de mayor o menor importancia. Como introducción a la *Estética* traemos aquí una cita de Bloch: «Aquí empieza el espíritu a ser para sí por medio de la contemplación. La vida en la otra orilla del trabajo significa el ocio. En él habitan las musas, las primeras consoladoras del espíritu que ahora *empieza* a ser para sí en Hegel. La puerta hacia el "espíritu absoluto" que primero traspasa el viajero que retorna a casa lleva esta inscripción: belleza. Lo bello es la idea bajo el punto de vista de la contemplación, la aparición de la idea en un medio sensitivo (piedra, color, barro, palabra), en una forma limitada de manifestación»³².

Frente a la objeción de «construcción apriorística», justa pero poco matizada, que suelen hacer los historiadores, con relación a la *Estética* de Hegel hemos de recordar que tras esta filosofía del arte se esconde, no solamente una historia del mismo trabajada con intensidad, sino también una rica experiencia artística. De nuevo, para acertar, habría que ver tras su filosofía a la persona de Hegel, como la describe y ve el hábil editor de las lecciones de *Estética*, según la impresión que le produjo el primer encuentro con él: «Me hallaba todavía al principio de mi vida académica cuando una mañana entré en el despacho de Hegel para presentarme a él por vez primera, lleno de timidez, pero animado al propio tiempo por la confianza. Él se hallaba sentado en una mesa ancha de escritorio y a la sazón se le veía revolviendo y como buscando impaciente algo entre un montón de papeles que en ordenado desorden, revueltos con libros, había sobre la mesa. Aquella figura prematuramente aviejada estaba inclinada sobre la mesa, pero respiraba resistencia y fuerza; en cómodo desaliño llevaba puesta una bata de casa de color gris amarillento que le llegaba hasta los pies, cubriendo una figura más bien delgada. Allí no se advertía rasgo alguno de majestad imponente o de arrogancia cautivadora; lo primero que mostraba el conjunto de su figura era una venerable y noble apostura. Jamás olvidaré la primera impresión que me produjo el contemplar su rostro. Sus flácidas y pálidas mejillas parecían las de un muerto y no expresaban ninguna pasión devoradora; en cambio, su mirada refle-

él está íntimamente trabado con el movimiento immanente de mediación (constitutivo del sistema) que se produce en el todo: «La filosofía hegeliana es la filosofía del absoluto, el cual, como *Logos*, sólo subsiste en el lenguaje» (p. 10). En la *Estética* se pone de manifiesto que el idioma es el que «desata la lengua» al arte. Sobre la teoría del lenguaje en Hegel mencionemos también los trabajos de J. SIMON, M. ZÜFLE y TH. BODAMMER.

32. E. BLOCH, *Subjekt - Objekt*, 274.

jaba todo el pasado de un pensamiento que no había dejado de trabajar calladamente día y noche; parecía como si los tormentos de la duda y el rugir de las inquietas borrascas mentales no hubieran hecho mella ni hubiesen alterado aquel permanente reflexionar, inquirir y encontrar a lo largo de cuarenta años; sólo el insaciable afán de desarrollar cada vez de forma más rica y profunda, más rigurosa y contundente aquella semilla de verdad que felizmente había descubierto, era lo que había llenado de arrugas la frente, las mejillas y la boca.

Cuando su mirada se apagaba, los rasgos del rostro parecían viejos y marchitos; al reavivarse, no podía menos que mostrar todo el esfuerzo realizado en torno a una obra ingente que le absorbía hasta llevarla a un pleno conocimiento. ¡Qué dignidad mostraba su cabeza, qué nobleza su nariz, aquella frente alta aunque un poco echada hacia atrás, y la serenidad de su mentón. En todo su perfil se descubría elocuentemente impresa de la manera más personal la dignidad de una dedicación total y profunda tanto en lo grande como en lo pequeño, la clara conciencia de haber buscado con todas sus fuerzas la satisfacción únicamente en la verdad. Yo había esperado entablar una conversación de contenido científico con propósito de indagación acerca de mi persona; pero quedé maravillado de que ocurriera precisamente todo lo contrario. Al extraño personaje, que acababa de retornar de un viaje a los Países Bajos, no se le ocurrió otra cosa que hacer un detallado informe sobre la limpieza de las ciudades, sobre la amenidad de un país cuya fertilidad se consigue por procedimientos artificiales, sobre sus amplias y verdes praderas, sus rebaños, sus canales, sus tesoros artísticos y su forma cómodamente austera de vivir, de tal suerte que después de media hora de palique me sentía en Holanda y en su habitación como en mi propia casa»³³.

Como contrapartida de esta evocación biográfica y a modo de los dotes de minuciosa observación en Hegel, de su concreta experiencia artística y su extraordinaria sensibilidad para el arte, incluso en lo formal, séanos permitido aducir aquí, ya que no es posible seguir en detalle sus innumerables y fascinantes análisis estéticos, un corto pasaje de la *Estética* misma en que el autor habla de los colores en la pintura holandesa: «Si aquí la apariencia como tal de los objetos da su verdadero contenido, el arte va más lejos todavía en cuanto hace estática esa aparición fugaz. Pues prescindiendo de los objetos mismos, también los medios de expresión son fin en sí mismos, de forma que la habilidad subjetiva y el empleo de los medios artificiales se elevan al objeto real de las obras de arte. Ya los antiguos holandeses estudiaron con toda profundidad el aspecto físico de los colores; van Eyc, Memling, van Scorel supieron imitar, hasta producir la ficción de realidad, el brillo del oro, de la plata, el resplandor de las piedras preciosas, la seda, el damasco, la piel, etc. A esta maestría en producir los más sorprendentes efectos por medio de la magia de los colores y del secreto de sus encantos, se le da ahora

33. H.G. HOTH, *Vorstudien für Leben und Kunst*, 383s.

una validez autónoma. Lo mismo que el espíritu se reproduce en sus representaciones pensando y comprendiendo el mundo, así también ahora lo principal es la reproducción subjetiva de lo externo en el elemento sensible de los colores y la luz. Es esto como una música objetiva, como una sinfonía en colores. Lo mismo que un sonido en la música no es nada si se halla aislado, y solamente consigue su efecto cuando es puesto en relación con los otros, a manera de contraste con ellos, para engendrar la armonía, así ocurre también con el color. Si contemplamos de cerca ese reflejo del color que brilla como el oro, tal y como resplandece, p. ej., en un entorchado, no vemos quizás sino trazos blanquecinos o amarillentos, puntos, superficies coloreadas; la composición es lo que produce el resplandecer y brillar. Tomemos, p. ej., una tela de raso pintada por Terborch; en ella cada mancha de color es un gris mate, más o menos blanquecino, azulado o amarillento; pero visto desde alguna distancia, puestas esas manchas unas junto a otras, se percibe el brillo suave y bello propio del raso. Y lo mismo ocurre con el damasco, con el juego de la luz, con la neblina de una nube y, en general, con todo lo representado. No es el reflejo del ánimo que quiere explayarse en los objetos, como, p. ej., ocurre con frecuencia en un paisaje campestre, sino que se trata de la habilidad totalmente subjetiva, la cual de esta forma objetiva se manifiesta como la capacidad de los medios mismos para engendrar en su vitalidad y eficiencia una objetividad por sí solos» (G XIII, 224-226).

«Estas lecciones se ocupan de la estética, es decir, de la filosofía, de la ciencia de lo bello en cuanto belleza artística» (x, 1). Por tanto, también la estética es filosofía. El arte es visto aquí no como imitación de la naturaleza o como moción del ánimo o con el fin de fortalecer la moral (cf. x, 28-51), sino como «una forma especial de aparición del espíritu» (x, 8). Por ello el arte, una forma del saber y una especie de culto divino, se halla íntimamente asociado a la religión y a la filosofía, con las que coincide en ser una «manera... de expresar lo divino» (x, 26; cf. x, 104; uno recuerda aquí la *Fenomenología* y su «religión del arte»). Es una forma de conciliación entre el más acá y el más allá, entre el concepto y la naturaleza, entre el interior y el exterior (x, 26; cf. x, 82; *Enciclopedia* v, 466). Al principio de sus clases sobre estética Hegel hace un estudio crítico de las opiniones de Kant, Schiller, Winckelmann, Schelling y Friedrich Schlegel sobre el arte, de los cuales, por otra parte, él mismo había aprendido bastante; y, en total oposición a las ideas de Kant y mucho más a las de Schiller, sostiene una concepción de la belleza que tiene un determinado contenido no meramente formal.

¿Pero qué es precisamente lo característico del arte? Éste «tiene la cualidad peculiar de expresar en forma sensible lo más alto y de ponerlo así más cerca de la naturaleza que percibe» (x, 26). El artista ata el espíritu a la materia y lo descubre en ella. Las obras de arte son apariciones *sensibles* del espíritu, *encarnaciones corporales* de la idea, del absoluto. *El material del arte es lo sensible espiritualizado y lo espiritual hecho sensible* (x, 66). Por eso el contenido del arte, de la religión y de la filosofía es el mismo: «el espíritu absoluto» (x, 142s), «Dios» (x, 150). Pero se diferencia en la forma: La filosofía es pensamiento y la religión es representación del espíritu absoluto, mientras que el arte es solamente «*contemplación*, el saber inmediato del absoluto, y, precisamente por ello, conciencia sensible o inmediata del espíritu absoluto» (x, 150). La obra de arte es «solamente *signo* de la idea» (*Encicl.* v, 466). Por eso el arte está subordinado a la religión y la filosofía. Incluso hemos de decir que «la idea más profunda, en su estadio supremo la cristiana, no es susceptible de ser representada por el arte» (x, 27). ¿Significa esto que en la filosofía del arte no vamos a oír hablar en absoluto del cristianismo y de Jesucristo? Hemos de esperar.

El arte es «la contemplación concreta y la representación del espíritu absoluto *en sí* como *ideal*», *bajo la «forma de la belleza»* (*Encicl.* v, 466). El «medio» en que el arte constituye una expresión del absoluto, de Dios, de la idea es «lo bello» (x, 104), pero no lo hermoso natural, sino lo artístico; lo bello nacido del y en el espíritu, que brota de la libertad creadora y es a la vez verdadero y bueno. Allí la idea pasa a ser «configurada» o un «ideal» (x, 112), de modo que lo artísticamente bello no es otra cosa que *la idea representada como existente* (x, 214), «la idea con la determinación más concreta de ser esencialmente una realidad individual, así como una configuración individual de la realidad, con la peculiaridad esencial de hacer aparecer la idea» (x, 111s). Lo bello es la «verdadera aparición» — el verdadero brillar — (x, 114), «la unidad entre el contenido y la forma de existencia de este contenido, el ser y hacer adecuada la realidad al concepto» (x, 114). En el arte perfecto y supremo la forma, la figura, la imagen y la representación corresponden perfectamente a la idea; aquí la forma por sí sola

es ya verdadera. Pero no todo arte alcanza o es lo perfecto. El proceso hacia el ideal perfecto, hacia la plenitud de la belleza y hacia la libertad del artista consiste en una unificación cada vez más íntima entre el contenido y la forma, entre lo espiritual universal y lo individual sensible; y así se produce la revelación cada vez más pura y concreta del espíritu. El artista creador, que coopera a esta revelación, puede por lo mismo ser llamado «el artífice de Dios» (*Enciclopedia* v, 468).

El espíritu absoluto llega a la perfecta realización de sí mismo desenvolviéndose también como espíritu artístico en forma vitalmente dialéctica, en un proceso graduado de configuraciones interdependientes, las cuales muestran una situación general del mundo, en la que se expresa el correspondiente estado del espíritu y, con ello, la esencia misma de Dios. Estas configuraciones del espíritu tienen lugar en las obras de arte de las distintas épocas y en sus estilos. Como también «el espíritu del arte bello... es un espíritu limitado de un pueblo» (*Encicl.* v, 467), toda la evolución se atiene al desarrollo en los distintos pueblos y muestra, por lo mismo un curso paralelo con el desenvolvimiento de la historia del mundo en general. Según la manera como la idea se comporta con su forma, podemos observar diversas formas de expresión artística, las cuales en medio de una pugna histórica ascienden hacia una libertad y espiritualidad cada vez mayores, advirtiéndose también en ellas mismas una ascensión, una culminación y un ocaso.

Una vez que Hegel ha tratado en la primera parte general sobre la idea de lo bello en general, sobre lo bello natural y sobre el objeto propiamente dicho de la estética, que es lo bello artístico o el ideal (incluyendo también a los artistas; vol. x), en la segunda parte principal desarrolla los conceptos sistemáticos fundamentales en una evolución histórica del ideal hacia las configuraciones particulares de lo bello artístico. El punto de partida es la forma de arte *simbólica* u oriental (G XII, 401-563). La idea, totalmente indeterminada, busca su imagen en la aparición; el contenido y la forma se hallan en un estado de inadecuación mutua. De ahí parte una evolución hacia la forma del arte *clásico* o griego (G XIII, 1-119): La idea determinada se abre en la aparición; el contenido y la forma se encuentran en la figura humana, que en cuanto tal es im-

perfecta todavía y adolece de falta de profundidad. Al final todo se completa en el estilo artístico *romántico* o *cristiano* (G XIII, 120-240): La idea absoluta se espiritualiza en el interior del hombre; el contenido y la forma se hacen una unidad espiritual concreta. Cada una de estas formas del arte se expresa en determinadas ramas características: el arte simbólico de los orientales en la arquitectura, el clásico en la plástica, y el romántico en la pintura, la música y la poesía. Por este procedimiento, en la tercera parte principal Hegel consigue presentar un sistema e incluso una jerarquía de cada una de las artes, que son también objetivaciones del espíritu, pero no en forma abstracta, sino en una evolución histórico-dialéctica (G XIII, 241-465; G XIV, 1-581), comenzando por la más externa (arquitectura), pasando por la escultura, la pintura y la música (la única con la que Hegel nunca tuvo una relación demasiado íntima y que él sólo trató con brevedad), hasta llegar a la más íntima (poesía); y cada una de estas artes pasa por una dialéctica propia de la interiorización (p. ej., la arquitectura, desde las edificaciones orientales pasando por los armónicos templos clásicos de los griegos, hasta las interiorizadas catedrales góticas).

E. Bloch ensalza la rica intuición de Hegel, que, aun entendiendo mucho de poesía, nunca quiso ser un «filósofo poeta» o cualquier otra figura con mezcla de cualidades. «El mismo filósofo que, como lógico, vivió tenaz y pálido la vida tenebrosa de los conceptos, aparece en su *Estética* con la más concreta experiencia artística, como desposado con este contenido. Aquí no habla uno que es pensador, pero incidentalmente tiene afición también a los cuadros, a las estatuas y a las representaciones escénicas; no habla sobre arte uno que lo mira desde el patio de butacas o desde un canapé. Quien aquí habla es, podríamos decir, un latente pintor, plástico y dramaturgo que hace su aparición entre iguales, estando *metido dentro del arte*, hallándose presente y viviendo en él. Él habla el lenguaje artístico o el arte mismo habla en medio del concepto; pero bien entendido: arte en cuanto *aparición*, no en cuanto concepto. El que la obra de arte sea aparición sensible es para Hegel tan importante como la idea específica, que aparece allí. Cualquier separación de estos dos momentos hace de ambos una exterioridad»³⁴.

El rasgo fundamental del *arte romántico* está en que en él el espíritu entra en sí mismo, de forma que ya no tiene su verdad

34. E. BLOCH, *Subjekt - Objekt*, 279s.

en hundirse en la corporalidad a la manera del arte clásico, sino en retornar de lo exterior a lo interior por la configuración de la belleza *espiritual*, en que la forma y el contenido coinciden totalmente. Para ello es necesario que el espíritu se eleve de la personalidad finita al absoluto y, viceversa, que el absoluto no sea visto como un mero más allá respecto del hombre. Pero esa infinitud interiorizada significa la negación de todo lo particular enajenado del absoluto: «En este panteón se hallan destronados todos los dioses, la llama de la subjetividad los ha consumido, y en lugar de la idolatría plástica, el arte sólo conoce ahora a *un* Dios, *un* espíritu, *una* autonomía absoluta, la cual permanece en sí misma en libre unidad como el absoluto saber y querer, sin desmembrarse ya en aquellos caracteres y funciones especiales, cuyo único aglutinante era la fuerza de una necesidad oscura» (G XIII, 123). Pero a la vez es preciso que esta interioridad absoluta proceda a su aparición en la realidad, de forma que sea captable y representable por el arte: «Pero la subjetividad absoluta como tal se escaparía al arte, si no cobrase existencia exterior para ser subjetividad real, adecuada a su concepto, y para volver a recuperarse en sí misma retornando de esa realidad. Este momento de la realidad pertenece al absoluto, pues él, en cuanto infinita negatividad, se tiene a sí mismo por resultado de su actividad como simple unidad del saber y, así, como *inmediatez*. También por esa existencia inmediata, que está fundada en el absoluto mismo, éste no se muestra como el Dios único y celoso, que solamente suprime la existencia natural y finita del hombre, sin configurarse allí en la aparición como real subjetividad divina, sino que el verdadero absoluto se abre y adquiere con ello un aspecto mediante el cual es perceptible y representable también por el arte» (G III, 123).

Por eso el arte romántico o *cristiano* es la forma más alta del arte, puesto que en él está captada «la unidad de la naturaleza divina y la humana», y no sólo «sensiblemente», sino «en espíritu y en verdad» (x, 119). «Se vuelve... de la sensibilidad de la representación a la interioridad espiritual.» «Se trata allí de la unidad sabida de la naturaleza divina y la humana, que sólo puede realizarse por el saber espiritual y en el espíritu» (x, 121).

Así, el Dios del arte romántico aparece en su interioridad, que

en su existencia real se expresa como forma de aparición humana, de modo que, más allá del contexto de lo humano, se abre una amplia variedad a la que se refiere el espíritu; y si bien este arte se estrecha por la relación de su objeto a lo divino, sin embargo se amplía infinitamente a causa de todo lo abierto por la interioridad (G XIII 130s). Y así lo religioso constituye el primero, pero no el único ámbito del arte romántico; junto a ello está la configuración del espíritu que se ha adentrado en la mundanidad (la caballerosidad con sus temas del honor, de la fidelidad y del valor: G XIII, 165-190), y la configuración de la autonomía formal del carácter individual (en la que, sin embargo, en aras del espíritu aventurero se llega a la disolución de la forma del arte romántico: XIII, 191-240).

G. Lukács procede con demasiada ligereza y es víctima de partidismo polémico en su epílogo a la *Estética* cuando, emitiendo un juicio sumarísimo sobre la interpretación y valoración que Hegel hace del arte romántico, dice: «Quizás sea útil advertir de cara al lector actual que la consideración del arte como una parte de la evolución religiosa, está íntimamente ligada al retraso de la filosofía alemana en este período»³⁵.

En contra de Lukács, el cual, en cambio, tiene razón, a pesar de su enfoque unilateral, viendo en Hegel un compendio de las ideas y corrientes estéticas anteriores a él, desde Kant, pasando por Schiller y Goethe, hasta Schelling y Solger; J. TAMINIAUX³⁶ ha puesto de manifiesto la continuidad entre la concepción artística de los escritos de juventud y la obra de la época de madurez. Al principio el arte y la religión son para Hegel dos cosas que se confunden, mientras que ya en Francfort ve claramente cómo el arte no es adecuado al absoluto, sino que constituye únicamente una aparición sensible del mismo. Lo cierto es que, si bien Hegel toma mucho de sus antecesores, no obstante los critica y los supera.

La superioridad del arte cristiano sobre el clásico consiste para Hegel en que, a pesar de toda su interioridad, no puede hablarse «de la celebración de un Dios solitario, de un puro retraimiento del mismo, de su desvinculación de un mundo desdivinizado». «Vista en este sentido, la famosa frase de Schiller: “puesto que los dioses eran más humanos, los hombres en cambio eran más divinos”, es totalmente falsa» (G XIII, 108). Por consiguiente, el arte clásico

35. G. LUKÁCS, *Hegels Ästhetik*, 595.

36. J. TAMINIAUX, *La pensée esthétique du jeune Hegel*.

griego no era, como frecuentemente se le ha reprochado, demasiado antropomórfico, sino demasiado poco: «El cristianismo ha llevado mucho más lejos el antropomorfismo, pues, según la doctrina cristiana, Dios no es solamente un individuo configurado humanamente, sino también un individuo real y singular, totalmente Dios y totalmente hombre real; está inmerso en todas las condiciones de la existencia, y no es un mero ideal humanamente configurado de la belleza y del arte. Si el absoluto es concebido como un ser abstracto e indiferenciado en sí, caen por su base, naturalmente, todas las clases de configuración; mas para que Dios sea espíritu, es preciso que él aparezca como hombre, como sujeto singular, no como el ideal del ser humano, sino como una prolongación hacia la total exterioridad temporal de una existencia también inmediata y natural. En la contemplación cristiana se da el movimiento infinito de adelantar hasta el extremo de la oposición y de retornar a la unidad absoluta solamente por la superación de esta separación» (G XIII, 13s).

Por consiguiente, la verdadera *encarnación de Dios*, su dolor y su negatividad dentro de Dios mismo es lo que da al arte cristiano su profundidad: «Dentro de este momento de la disociación es donde se realiza la encarnación de Dios, al producir como subjetividad real y singular la diferenciación de la unidad y de la substancia en cuanto tales, al asumir en medio de esta temporalidad y espacialidad común la percepción, la conciencia y el dolor de la disgregación, para llegar igualmente, a través de la disolución de la contradicción, a la reconciliación infinita. Según la idea cristiana, este momento de transición es algo propio de la naturaleza misma de Dios. En realidad hay que concebir a Dios, en virtud de ello, como la libre espiritualidad absoluta, la cual debe incluir dentro de sí el momento de lo natural y de la singularidad inmediata, pero en igual medida debe suprimirlo» (G XIII, 14). Por eso no puede satisfacer el arte clásico con toda su imperturbable armonía y su reconciliación meramente superficial: «En cambio, en el arte clásico no ha muerto lo sensorial, y por eso tampoco ha resucitado a la espiritualidad absoluta. En consecuencia el arte clásico y su religión hermosa no dan satisfacción a las profundidades del espíritu; a pesar de todo lo concreto que es, sigue siendo todavía abstracto

para él, pues, en lugar del movimiento y de la reconciliación de aquella subjetividad infinita a partir de la contradicción, sólo tiene como elemento propio la serena armonía de la individualidad concreta y libre en su existencia adecuada, el descanso que produce esta realidad, esa felicidad, esa satisfacción y grandeza en sí misma, esa eterna alegría y bienaventuranza, que no pierde el seguro descansar sobre sí misma ni siquiera en la desgracia y el dolor. El arte clásico no ha trabajado hasta hundirse en las profundidades de la contradicción, que está fundada en el absoluto, para luego reconciliarla» (G XIII, 14s).

En la interiorización y espiritualización de este arte tiene lugar el paso de lo puramente humano, satisfecho en sí mismo, a la profundidad y el dolor del absoluto; pero no en forma abstracta, sino concreta: el absoluto no está fuera, sino dentro del hombre mismo. Pero es importante advertir cómo no es el arte mismo el que produce la unidad (Hegel ya no habla ahora sobre la religión del arte en general, como lo había hecho antes), sino la religión misma. El arte hace únicamente que esa unidad sea visible (G XIII, 135): «El hombre ya no aparece como hombre en su calidad meramente humana, con pasión limitada, con fines y operaciones finitos, o con la simple conciencia *de* Dios, sino como el mismo Dios único y universal que se sabe a sí mismo, en cuya vida, en cuyos sufrimientos, nacimiento, muerte y resurrección se manifiesta ahora abiertamente, también para la conciencia finita, lo que el espíritu, lo infinito y lo eterno es en su verdad. Este contenido lo expresa el arte romántico en la historia de Cristo, de su madre y de sus apóstoles, así como en la de todos aquellos en quienes el Espíritu Santo está obrando y la divinidad entera se halla presente. Pues, por cuanto lo aparecido en la existencia humana es Dios y, por tanto, lo universal en sí, esta realidad no se limita a la existencia singular e inmediata bajo la forma de Cristo, sino que se desarrolla hacia la humanidad total, en la que se hace presente el espíritu de Dios, el cual, en medio de esta realidad, permanece en unidad consigo mismo» (G XIII, 126; cf. 141s).

Indudablemente en Cristo: «Un hombre singular es Dios y Dios es un hombre singular» (G XIII, 142). Dado que el hombre es espíritu, esta unidad de hombre y Dios se da plenamente, pero

sólo en sí, según el concepto. El hombre ha de realizarla por «sí mismo», frente a toda separación. La reconciliación del espíritu consigo mismo — la historia absoluta, el proceso de la veracidad — ha de llegar a la contemplación y la seguridad a través de la aparición de Dios en el mundo: «El final es a la vez el principio que es en y para sí, el cual constituye la condición de la conciencia religiosa romántica de que Dios mismo es hombre carne, de que él se ha convertido en este sujeto singular, en el cual la reconciliación no sigue siendo un puro “en sí”, donde únicamente sería sabida *según su concepto*, sino que, estando *objetivamente* ahí, se ofrece también a la intuición de la conciencia sensitiva como este hombre singular que existe realmente. Ese momento de la *singularidad* es el que importa, para que cada individuo tenga allí la intuición de su reconciliación con Dios, la cual de suyo no es una simple posibilidad, sino una realidad, y por esto tiene que aparecer en este único sujeto como realizada verdaderamente. Pero como la unidad, en cuanto reconciliación espiritual de momentos contradictorios, no es un inmediato ser uno, se requiere, *en segundo lugar*, que el proceso del espíritu, por medio del cual la conciencia se hace verdaderamente espíritu, llegue a adquirir existencia como historia de este sujeto. Tal historia del espíritu que se está realizando en el individuo no contiene otra cosa que lo dicho más arriba, a saber, la necesidad de que el hombre se desprenda corporal y espiritualmente de su singularidad, o sea, de que padezca y muera; y también lo contrario: de que por el dolor de la muerte escape de la muerte misma y resucite como el Dios glorificado, como el espíritu real, el cual, si bien ahora ha entrado en la existencia como este sujeto *singular*, sin embargo, incluye igualmente en su esencia el hecho de que sólo es verdaderamente Dios como espíritu en su comunidad» (G XIII, 143).

Según se ha dicho, lo más profundo y divino del cristianismo no puede tener expresión en el arte; está enraizado en la interioridad de la fe. En este sentido puede afirmarse que la representación artística de la historia de Jesucristo es «algo superfluo» (G XIII, 143). Pero eso no se debe a que la enajenación de Dios por la encarnación es puesta de forma insuperable ante la vista precisamente en lo singular y externo de la exposición artística; ni a que en la encarnación de Dios en Cristo «se pone el acento en que Dios

es esencialmente un sujeto singular con exclusión de otros, y no sólo es la unidad de subjetividad divina y humana en general, sino también la que se realiza en *este* hombre; y así en el arte, por causa del contenido mismo, vuelven a salir a la luz todos los aspectos de la contingencia y la particularidad de la existencia finita exterior, de los que la belleza se había depurado al llegar a la altura del ideal clásico. Aquello que el concepto libre de lo bello había alejado de sí como inadecuado, lo no ideal, vuelve a recogerse aquí como un momento necesario que procede del contenido mismo y es presentado a la contemplación» (G XIII, 144s). Por tanto el mejor artista no es aquel que representa a Cristo dentro de la belleza universal del ideal o clásica, sino el que acierta a conjugarla con lo natural e individual.

Entre las representaciones artísticas de Jesucristo tienen especial importancia las de la historia de su pasión y de su resurrección, pues aquí es donde la historia general del espíritu absoluto, que por primera vez se hace real en este concreto individuo singular, alcanza su punto culminante: «El punto crítico propiamente dicho en esta vida de Dios es el desprendimiento de su existencia singular como la de *este* hombre, la historia de la pasión, el dolor en la cruz, el calvario del espíritu, la aflicción de la muerte. Esta esfera de la representación alcanza su posición más distante del clásico ideal plástico, en cuanto que aquí está dentro del contenido mismo el que la aparición externa y corporal, la existencia inmediata, se muestre como individuo en el dolor de su negatividad y a sí mismo como negativo, para que el espíritu llegue a su verdad y a su cielo por la inmolación de lo sensible y de la singularidad subjetiva. Pues, por un lado, es cierto que el cuerpo terrenal y la flaqueza de la humana naturaleza en general es suprimida y honrada por ser Dios mismo quien aparece en ella; por el otro, empero, es lo humano y corporal mismo lo que se pone como negativo y aparece en su dolor, mientras que en el ideal clásico no pierde la serena armonía con lo espiritual y substancial. El Cristo azotado, coronado de espinas, cargado con la cruz hasta el lugar de su ejecución, clavado en ella y muriendo en los tormentos de una lenta y dolorosa agonía es algo que no puede representarse en las formas de la belleza griega; en estas situaciones lo supremo es la santidad

en sí, la profundidad de lo interior, la infinitud del dolor, en cuanto momento del espíritu, la paciencia y la divina quietud» (G XXIII, 147s; cf. G XIV, 42s).

Mas la muerte no es el final, sino el comienzo de una nueva vida: ¡Resurrección! «Pero el proceso de la muerte ha de ser considerado como un punto de transición dentro de la naturaleza divina, por el cual se realiza la reconciliación del espíritu consigo mismo y se juntan afirmativamente los aspectos de lo divino y lo humano, de lo puramente universal y de la subjetividad aparecida, de cuya mediación se trata. Esta afirmación, que es lo fundamental y primario, tiene, por tanto, que presentarse en esta forma positiva. Situaciones favorables para ello dentro de la historia de Cristo son la resurrección y, en menor escala, los momentos en que Cristo aparece como maestro. Pero aquí se presenta una dificultad fundamental que afecta, sobre todo, a las artes figurativas; pues por un lado es lo espiritual lo que debe ser representado en su interioridad, y, por el otro, es el espíritu absoluto el que, puesto en unidad afirmativa con la subjetividad según su propia infinitud y universalidad, y elevado sobre la existencia inmediata, tendría que ofrecer a la contemplación y al sentimiento, en lo corporal y exterior, toda la expresión de su infinitud e interioridad» (G XIII, 148; cf. 151s, 154s; G XIV, 39-41: especialmente sobre el niño Jesús).

El espíritu, en cuanto espíritu, no puede ser objeto inmediato del arte, sólo puede serlo en tanto es sentido y contemplado. Pero esto tiene lugar en el *amor*, el cual es un motivo central del arte romántico. «El verdadero ser del amor consiste en que la conciencia renuncie a sí misma, se olvide de sí en otro, y en este perecer y olvidarse llegue a poseerse a sí misma» (G XIII, 149). El «amor, como *el ideal* en la vertiente religiosa del arte romántico», es representado en Cristo, como el amor divino, en el amor de María, como amor materno, y en el amor de los discípulos y de los amigos y amigas de Cristo» (G XIII, 150-154).

Mas como aquello que sucedió en Cristo como persona particular tiene que acontecer en el espíritu de forma universal (reconciliación de la humanidad, la cual existe como muchos individuos), con relación a este contenido del arte romántico, que es el espíritu de la *comunidad* y la supresión de la finitud de los individuos, se

presentan ulteriores formas de arte cristiano: la repetición de la historia de la pasión (los mártires), la penitencia interna, la conversión y la aparición de la divinidad en milagros y leyendas (G XIII, 154 a 164).

Éstos son, por tanto, dentro del círculo religioso del arte romántico o cristiano, los principales momentos de aquel contenido que es naturaleza de Dios para sí y un proceso a través del cual y en el cual él es espíritu: «He aquí el objeto absoluto, que el arte no crea ni revela por sí mismo, sino que lo ha recibido de la religión. El arte se acerca a este objeto, consciente de que él es lo verdadero en y para sí, con el fin de expresarlo y representarlo. Ése es el contenido del ánimo creyente y anhelante, que es en sí y para sí la totalidad infinita, de modo que lo externo permanece más o menos exterior e indiferente, sin llegar a una armonía completa con lo interior, hasta tal punto que con frecuencia se convierte en material rebelde, el cual no puede ser dominado completamente por el arte» (G XIII, 164).

Con la última frase arriba citada indica Hegel lo que de manera palmaria se hizo ya evidente en la *Filosofía de la historia universal*, lo mismo que en las grandes obras sistemáticas: el material histórico se resiste a ser integrado en el universal y gran proceso del espíritu; la gran evolución especulativa del arte no puede mantenerse sin lagunas. En todo momento tuvieron que ser descuidados determinados elementos, hubo que soportar ciertas desviaciones, fue necesario hacer concesiones y aceptar compromisos; todo historiador del arte podría alegar cuantiosos ejemplos de esta realidad. Pero cuando se lee el epílogo de Hegel a sus lecciones sobre estética, en el cual el autor dice que ha «ordenado filosóficamente hasta el final, formando una corona, todas las determinaciones esenciales de lo bello y las configuraciones del arte», que «allí se trata de la liberación del espíritu del contenido y de las formas de la finitud, de la presencia y reconciliación del absoluto en lo sensible y fenoménico, de un desarrollo de la verdad, la cual no se agota con ser historia natural, sino que se revela en la historia universal», que se ha alcanzado ahora la meta «de perseguir el concepto fundamental de lo bello y del arte a través de todos los estadios que él mismo recorre en su realización, y de hacerlo comprensible y acrisolarlo por medio

del pensamiento» (G XIV, 580s); cuando uno lee este final triunfante, se ve tentado a aplicar también a la *Estética* lo que Iljin había dicho sobre la *Filosofía de la historia universal*: «Todas las concesiones, por muchas que sean, no hacen perder la sangre fría al filósofo. Él habla de su concepción como si fuera plenamente lograda, y habla del desarrollo de la misma como si correspondiera realmente a la idea originaria. Los términos del problema son expresados como si él estuviera resuelto, y en el seno de ese mínimo especulativo que ha llegado a realizarse se introduce solapadamente un máximo del contenido que se debía y pretendía alcanzar»³⁷.

También con relación a la *Filosofía del arte* podrían hacerse las mismas preguntas críticas, tanto en general como en los detalles. Cabría preguntar hasta qué punto han conseguido su aplicación aquí las leyes fundamentales de la especulación hegeliana: la ley de la universalidad especulativa, la ley de la dialéctica y la ley de la concreción especulativa.

Pero no es cosa nuestra hacer un juicio general sobre la *Estética*. A pesar de que ella requiera una crítica, siempre será una obra genial de arte, tejida a base de experiencia artística e historia y filosofía del arte. Su gigantesca proyección temporal y geográfica, el profundo conocimiento de detalles sobre todas las épocas y en todas las ramas, su composición arquitectónica bien marcada y su ingeniosa realización desde un punto de vista a la vez histórico y absoluto, nos producen constantemente asombro y admiración. Determinadas cuestiones fundamentales planteadas por Hegel, como la específica temporalidad e historicidad del arte y de las artes, y su carácter pasado y presente, son problemas que todavía siguen en pie y apenas podrán resolverse solamente con inventarios fenomenológicos o teorías de las estructuras. Por tanto, la crítica que hemos indicado no debe restar un ápice a la alabanza tributada. Lo que Hegel dice del arte puede afirmarse en amplios trechos de su propia filosofía sobre él: «Hace de cada una de sus figuras un Argo de mil ojos, para que en todos los puntos de su aparición se vean el alma y la espiritualidad internas. Y no son sólo la figura corporal, la expresión del rostro, la actitud y los movimientos, sino también

las acciones y los comportamientos, las palabras y los sonidos y todo su transcurrir a lo largo de los condicionamientos de la aparición, los que él ha convertido en ojos en los que el alma libre se da a conocer en su interna infinitud» (G XII, 213s).

Ch. Dulckeit von Arnim hace observar que la *Estética* de Hegel debe ser considerada como reacción contra la secularización del arte llevada a cabo por la ilustración: «La *Filosofía del arte* de Hegel ha de entenderse como antítesis contra una secularización del arte en la estética formalista de la ilustración del siglo XVIII. El idealismo alemán se aleja de la teoría de un crear y disfrutar sin objeto por parte de un sujeto estético, con sus sensaciones y reacciones. Pero tampoco le basta la ciencia comparativa del arte, que se orienta exclusivamente por el objeto y se limita a constatar y ordenar las formas constitutivas y las leyes de cada uno de los objetos»³⁸.

Pero con esto solamente hemos inspeccionado uno de los frentes contra los que lucha Hegel. El otro está formado por el clasicismo y el romanticismo alemán, que divinizaba al arte hasta hacer de él una religión³⁹. «La era de Goethe» puede decirse que es «la época de la suprema valoración y reverencia del arte, la época de una verdadera religión del arte», en la que éste «no sólo consigue redimir al hombre de la realidad, sino también *reconciliarlo* con ella» (el poeta es el hombre auténtico que encarna al genio y al sabio)⁴⁰. Y si hay algo que pueda poner claramente de manifiesto el escepticismo de Hegel contra la valoración absoluta del arte en el romanticismo, son sus famosas expresiones sobre «la disolución de todo arte» (G XIV, 580), con las que, antes del epílogo personal y corto que acabamos de citar, y enlazando con su estudio de la comedia, Hegel llega «al verdadero final de nuestras exposiciones científicas» (G XIV, 579): «El fin de todo arte es la identidad producida por el espíritu, en la que lo eterno, lo divino y lo verdadero en y para sí se hace aparición y forma real para nuestra contemplación, para nuestro ánimo y nuestra imaginación. Pero si la comedia representa esa unidad solamente en su propia autodestrucción, en cuanto el absoluto, que quiere producirse como realidad, ve aniqui-

38. CH. DULCKEIT VON ARNIM, *Hegels Kunstphilosophie*, 286.

39. Cf. sobre esto G. VECCHI, *L'estetica di Hegel*.

40. H.A. KORFF, *Geist der Goethezeit* I, 24, 25.

37. I. ILJIN, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, 330.

lada esta realización por los intereses que ahora han quedado liberados en el elemento de la realidad y van dirigidos exclusivamente a lo contingente y subjetivo; la presencia y la eficiencia del absoluto ya no aparecen en unión positiva con los caracteres y fines de la existencia real, sino que se hace valer únicamente en forma negativa, de tal manera que se elimine todo lo no adecuado con él y sea solamente la subjetividad en cuanto tal lo único que en esta disolución se muestra seguro de sí y en sí mismo» (G XIV, 580; véase acerca de «la destrucción y disolución del arte mismo», sobre todo G XIII, 194s, 217-240).

La tesis sobre la desaparición o el final del arte le ha reportado a Hegel abundante crítica, tanto de parte de los hegelianos como de los antihegelianos; esta crítica ha sido directa, (coacción del sistema, falta de conciencia histórica y estética, prejuicio conservativo clasicista, etc.) y también indirecta, como la contenida en los intentos críticos de fundamentar de manera nueva la estética, los cuales, sin embargo, apenas son capaces de disipar la sensación de desazón que el arte produce en nuestro mundo actual: superación de la crítica de Hegel contra el romanticismo a cargo de Kierkegaard; ulterior desarrollo de la teoría romántica del genio por parte de Schopenhauer, Wagner y Nietzsche; nueva fundamentación revolucionaria nacionalista de la estética por obra de los jóvenes hegelianos y de los «jóvenes alemanes»; nuevos intentos de fundamentación en el siglo XX por parte de la fenomenología, del existencialismo y funcionalismo, por un lado, y de las teorías neomarxistas de Bloch y Lukács, por el otro⁴¹. No es cosa nuestra arbitrar en la discusión que se ha originado a raíz de las tesis de Hegel, como programáticamente han hecho con el título de sus capítulos Croce (*Morte dell'arte*)⁴² y Vecchi (*Morte e resurrezione dell'arte*)⁴³. No se trata únicamente de aclarar si a la palabra «disolución» cabe darle también un sentido positivo, como hace Hegel en ocasiones, y si, por tanto, esta muerte puede significar a la vez resurrección o nuevo nacimiento del arte. Lo importante y decisivo es más bien saber si se puede demostrar de forma convincente que Hegel tuvo

el olfato artístico y la apertura teórica fundamental para un arte, no sólo posclásico, sino también posromántico, y si poseyó una nueva conciencia artística según el espíritu de su propia filosofía. Esta cuestión está relacionada con el problema de la posteridad hegeliana que, y tendremos que abordar nuevamente en un contexto más amplio. En este momento nos interesa más el hecho de que, según el citado texto final, está fuera de duda que el arte no puede ser lo más alto y lo último, y que esto está relacionado particularmente con la situación provocada por el cristianismo: «La profundísima disociación y reconciliación de la subjetividad que se ha revelado a través del cristianismo no puede representarse adecuadamente por medio del arte. También por esta razón el arte ha perdido irrevocablemente para Hegel su más alta finalidad»⁴⁴.

W. Oelmüller, según el cual Hegel «únicamente habla del final de la destinación suprema, de la superación de su máxima posibilidad..., y en ningún pasaje se refiere al final puro y simple del arte» (?), aduce⁴⁵ tres experiencias de Hegel que demuestran cómo el arte ha perdido irreversiblemente su destinación de ser órgano supremo de la verdad⁴⁶:

1. Según Hegel, en la sociedad y el Estado modernos, ya no es posible por medio del arte una representación adecuada del hombre y de su mundo actual como totalidad.

2. «Pero la aspiración del arte a poder expresar de forma adecuada la suprema verdad, ha quedado rebatida por el cristianismo mucho más decisivamente que por la sociedad y el Estado modernos... Hegel ve lo nuevo y lo peculiar de la religión cristiana y de la encarnación de Dios en que la verdad allí revelada no ha sido producida únicamente sobre el terreno del arte, en la representación y potencia imaginativa, como lo fueron la verdad de la «encarnación india» o la del arte griego. La verdad "no es ya imaginación, sino que hay realidad en ello".»

3. Puede demostrarse el fracaso del arte y de las teorías que por encima de todo intentan conservar o renovar la aspiración suprema del arte dentro del mundo actual. Hegel lo demuestra en relación con las teorías del arte de Schlegel, de Schelling y de Solger, lo mismo que con las de Hölderlin, Novalis, Tieck, E.T.A. Hoffmann, Jean Paul, Kleist y Carl Maria von Weber.

En todo caso, lo que los mencionados textos de Hegel nos han puesto de manifiesto, queda confirmado por la discusión sobre el

41. Cf. W. OELMÜLLER, *Hegels Satz vom Ende der Kunst*, 75-77.

42. B. CROCE, *Ultimi saggi*, 147-160.

43. G. VECCHI, *L'estetica di Hegel*, 177-196.

44. W. OELMÜLLER, *Hegels Satz vom Ende der Kunst*, 86.

45. Ibid. 87.

46. Ibid. 78-87.

final del arte. Según el Hegel de los años maduros, el arte no es capaz de dar la verdadera revelación del espíritu, pues ésta solo se alcanza en la religión. De esta forma la filosofía del arte nos lleva automáticamente a su propia supresión en la *Filosofía de la religión*.

4. CRISTO EN LA RELIGIÓN

«El arte bello, lo mismo que su peculiar religión, tienen su futuro en la religión verdadera. El contenido limitado de la idea pasa en y para sí a la universalidad que es idéntica con la forma infinita; la contemplación, el saber inmediato y unido a lo sensible pasa a ser el saber logrado por su propia mediación, pasa a una existencia que en sí misma es saber, a lo *revelado*; de tal modo que el contenido de la idea tiene como principio la determinación de inteligencia libre y como *espíritu absoluto es para el espíritu*» (*Enciclopedia* v, 471-475).

Con esto hemos llegado a aquel punto final por el que quizá habrían comenzado muchos trabajos sobre la cristología de Hegel y por el que en realidad podríamos haber empezado; nos referimos a aquella obra en la que preferentemente se buscaría la cristología de Hegel: su *Summa theologia*, sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*⁴⁷. Pero precisamente porque esta *Summa theologia* es

el *Sanctissimum* de una *Summa universalis*, que, según hemos tenido ocasión de apreciar, es en su totalidad una *Summa summe theologia* en un sentido amplísimo; nos ha parecido oportuno investigar reposadamente los distritos marginales antes de dirigir nuestros pasos hacia la gran puerta. Y como, además, hay que ver la *Filosofía de la religión* de Hegel sobre el trasfondo de la aporía entre el cristianismo, según éste se había constituido en doctrina e instituciones, y el modernismo, tal y como se expresaba en la ciencia y la configuración de la sociedad; queríamos averiguar la forma en que Hegel, colocado entre la ortodoxia y la ilustración y más tarde entre la ilustración y el romanticismo, como lo habían estado Lessing, Hamann, Kant, Fichte y Schelling, acometió y fue preparando la superación de las alternativas que habían surgido a raíz de la ilustración entre la fe y la ciencia, entre la tradición y el progreso, entre la heteronomía y la autonomía, entre la objetividad y la subjetividad, entre el más allá y el más acá, antes de desarrollarlas sistemáticamente en su *Filosofía de la religión*. La marcha de aproximación ha sido larga, y confiamos en que no haya sido demasiado agotadora; pero desde el punto de vista de nuestro planteamiento la habíamos considerado necesaria. Y como hemos ido recorriendo pacientemente las distintas etapas del pensamiento hegeliano, escrutando todas sus implicaciones y complicaciones con la vista siempre puesta en la religión y la sociedad, y, en lugar de establecer la comunicación directa entre Stuttgart (o Tubinga) y Berlín, no hemos dudado en recorrer los mismos y largos caminos a través de Suiza, Francfort, Jena, Nuremberg y Heidelberg que el mismo Hegel había recorrido, podemos ahorrarnos, y ahorrar al lector, un prolijo comentario sobre aquella *Summa theologia* que,

47. Hegel empezó a dar clases sobre la *Filosofía de la religión* en Berlín. Habló sobre este tema en los veranos de 1821, 1824, 1827 y 1831 (en el semestre de verano de 1829 habló sobre las pruebas de la existencia de Dios), estructurando de una forma cada vez distinta la introducción y la parte fundamental. Estas clases aparecieron impresas ya en 1832, publicadas por Marheineke; en 1840 Bruno Bauer se encargó de hacer una segunda edición bajo el nombre de Marheineke. Ambas ediciones son altamente defectuosas. Nosotros usaremos la edición crítica publicada por LASSON 1925-1929 (reimpresa en 1966), en la cual se destacan claramente los apuntes usados por Hegel para las clases y escritos de propia mano frente al resto de anotaciones tomadas en clase. De acuerdo con la numeración original de los tomos, se trata de los vols. XII-XIV. Lo escrito a mano por Hegel va marcado con el signo *.

Junto a las obras de carácter general sobre Hegel que hemos mencionado constantemente, acerca de la *Filosofía de la religión*, cf. las siguientes: C.A. ESCHENMAYER, R. SCHMITT, F.A. STAUDENMAIER, L. NOACK, E. OTT, G. LASSON, H. GROOS, K. NADLER, J. MÖLLER, E. SCHMIDT, B. WELTE, M. BENVENUTO, I. ILJIN, G. DULCKEIT, A. CHAPPELLE, CL. BRUAIRE, K. LÖWITZ, R. VANCOURT, E.L. FACKENHEIM, W.C. SHEPHERD, W. OELMÜLLER, M. RÉGNIER.

Problemas especiales en torno a la filosofía de la religión: Sobre el concepto de revelación: J. WERNER, G.E. MÜLLER, M. THEUNISSEN; sobre la relación entre religión y filosofía:

H. HADLICH; sobre la relación entre fe y ciencia: M. RIEDEL; sobre las pruebas de la existencia de Dios: K. DOMKE, H.A. OGIERMANN, W. ALBRECHT, Q. HUONDER; sobre la dialéctica y la analogía: E. CORETH, J. MÖLLER, B. LAKEBRINK, E. HEINTEL, J.B. LOTZ; sobre la interpretación de la sagrada Escritura: O. KÜHLER; sobre la personalidad de Dios: TH. DIETER, W. STEININGER, C. HÖTSCHL; sobre la Trinidad: J. HESSEN y J. SPLETT; sobre la «theología crucis»: W. SCHULTZ; sobre la filosofía del culto divino: J.H. WALGRAVE; sobre la religión en la historia universal: H. REESE, H.J. SCHORPS; sobre la comparación con Schleiermacher: W. SCHULTZ; sobre la comparación con Kierkegaard: H. REUTER, H. GERDES, H. SCHWEPPEN-HÄUSER, E. v. HAGEN. Más datos bibliográficos acerca de la filosofía de la religión, provenientes del Archivo de Hegel en Bonn, se encuentran como un apéndice en la nueva edición reproducida de LASSON, 1966 (xiv, 245-256). Sobre el tema de Hegel y el ateísmo, cf. capítulo iv, 3.

aun sin agregarle ninguna clase de comentario, consta ya de tres gruesos volúmenes, en los que se trata del concepto de religión, de las diversas religiones y de la religión absoluta. Podemos ahorrarnos eso porque, tras nuestro recorrido, ha quedado abierto el amplio horizonte religioso y social. Después de todo lo que antecede lo que se necesita no es ampliación, sino concisión. Las lecciones sobre la religión, por sí mismas, sin necesidad de que se las comente en los detalles, son el mejor comentario sobre todo lo que hemos encontrado acerca de la teología y cristología, abierta u ocultamente, esperada o inesperadamente, en las demás obras del joven Hegel y del Hegel maduro.

Y hecha esta pequeña introducción, demos la palabra a Hegel mismo, procurando en lo posible que ni el autor de estas páginas ni otros interlocutores lo interrumpan:

«¡Señores!, he considerado necesario dedicar una parte especial de la filosofía al estudio de la religión. El objeto de estas lecciones es la filosofía de la religión; y el objeto de la religión es el más alto, el absoluto; éste es también el objeto de la filosofía de la religión; su contenido es el contenido absoluto mismo... (Nuestro objeto es) lo verdadero por antonomasia, la verdad misma, la religión, en la que se solucionan todos los enigmas del mundo, todas las contradicciones del pensamiento en sus indagaciones más profundas, todos los dolores del sentimiento, la religión de la verdad y de la quietud eterna, la verdad absoluta misma (la absoluta) satisfacción» (XII, 1*). Con estas palabras empieza Hegel sus clases sobre la filosofía de la religión. «Ésta es la posición de la filosofía de la religión respecto a la filosofía en general y a las demás partes de la filosofía. Dios es el resultado de las demás partes; aquí tenemos el fin convertido en principio» (XII, 33).

1. *La misión de la filosofía cristiana de la religión.* La filosofía de la religión de Hegel, emplazada, podríamos decir, dando el rostro a todos los frentes, no pretende ser, desde luego, una dogmática ortodoxa que, en estéril polémica contra la crítica histórica de las ciencias, lo mismo que contra la reforma de las instituciones eclesiásticas, convierta la fe cristiana en un sistema de principios meramente positivos, contrarios a la razón y aceptables únicamente

por autoridad. Pero se halla igualmente lejos de aquella ilustración «no ilustrada» que, con el mero entendimiento abstracto, cree posible construir una religión de la razón desprendida de la tradición cristiana, la cual sea válida para todos. La filosofía de la religión de Hegel quiere ser *expresamente* una filosofía cristiana de la religión. Y quiere serlo, no sólo contra el ateísmo francés, sino también contra el agnosticismo kantiano y, en definitiva, contra toda clase de religión romántica del sentimiento. Se trata en ella, nada más y nada menos, que de la cuestión suprema y verdaderamente cristiana, cual es el *conocimiento de Dios*. «Él (Dios) es el punto de partida, el que va delante de todo, y el punto final en que todo acaba; todo comienza en él y todo vuelve otra vez a él» (XII, 1s*). Por tanto, a despecho de todos los prejuicios críticos de la época, es preciso que nos ocupemos del conocimiento de Dios: «Pues la opinión de que no podemos saber nada sobre Dios, de que no podemos conocerlo, ha llegado a ser en nuestro tiempo una verdad común, una cosa convenida, una especie de prejuicio... Cuanto más se ha extendido el conocimiento de las cosas finitas, por el hecho de que el alcance de las ciencias se ha hecho casi ilimitado, de que todos los campos del saber se han ampliado hasta un horizonte sin límites, tanto más se ha reducido el ámbito del saber sobre Dios. Hubo tiempos en que toda ciencia era teología; el nuestro, por el contrario, tiene la cualidad sorprendente de saber de todo, de una cantidad infinita de objetos..., menos de Dios. ¿Cómo vamos a poder respetar y dar sentido al mandamiento: "Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto", si no sabemos nada de él y de su perfección?» (XII, 4s*). «Yo declaro que aquel punto de vista... es diametral y absolutamente opuesto a la naturaleza de la religión cristiana» (XII, 6*).

La filosofía de la religión de Hegel quiere estudiar la filosofía cristiana en concreto. No pretende únicamente, «a la manera de la ciencia metafísica de antaño..., que se llamaba *theologia naturalis*», (filosofía ilustrada de Wolff), considerar a Dios «de una forma abstracta, intelectual, en cuanto ser»; «aquí no vamos a ocuparnos de Dios únicamente como tal, como un objeto, sino a la vez en cuanto que es en su comunidad» (XII, 7*, 8). La *Filosofía de la religión* no intenta ciertamente engendrar o fundar una nueva re-

ligión. «Como último fin se propone *conocer* y comprender *la religión que ya existe*» (XII, 10*). La miseria de nuestro tiempo está en que se han separado la reflexión mundana y la creyente, la devoción y la ciencia, el cristianismo y lo moderno. En un bando están los filósofos y las *sciences exactes*, que en su incredulidad se esfuerzan por construir un «sistema compacto del universo» (XII, 20*). En el otro están unos teólogos desconocedores del pensamiento, los cuales se atrincheran, si no en una estéril dogmática defensiva, por lo menos en una erudición muy superficial de historia de los dogmas o de filología crítica (XII, 27*), en la erudición de la «palabrería histórica» (XII, 36). «Lo que estos teólogos hacen no tiene nada que ver en absoluto con el verdadero contenido, con el conocimiento de Dios. Sólo saben la forma en que un dogma fue establecido por este o aquel concilio, cuáles fueron las razones que asistían a los conciliares para definirlo, cómo tal o cual opinión llegó a prevalecer» (XII, 27s). Si esto no es un positivismo de los dogmas, por lo menos es un historicismo. Aquí es donde la época tiene su gran tarea mental, en «la nivelación entre lo infinito y lo finito, en el descubrimiento del uno en el otro en la reconciliación del ánimo con el conocimiento, del fecundo sentimiento religioso con la inteligencia. Ésta (es) la indigencia de la filosofía de la religión y la necesidad de la filosofía en general» (XII, 22*).

La religión cristiana es superior a todas las demás religiones porque no contiene «ya de por sí», a la manera de la «religión pagana», «el alegre estar ya reconciliado», sino que «empieza por el dolor», «por el pecado original», por el hombre «que es malo por sí mismo» (XII, 23*). La religión cristiana contiene también la reconciliación, pero por lo pronto únicamente «en la forma de fe espontánea»; de aquí resulta la «necesidad del conocimiento para conseguir la reconciliación, la unificación entre ambas (formas)», entre la revelación y la razón cognoscitiva (XII, 23*). «Ya la Iglesia de la edad media... no había consentido... con abundancia de motivos y buena lógica... la separación anticristiana entre la fe y la razón, entre la filosofía y la teología» (XII, 55); «la filosofía escolástica se funde e identifica con la teología; ésta es filosofía, y la filosofía es teología» (XII, 45). En lugar de estar separadas, o ser

incluso opuestas, «la religión y la filosofía coinciden. La filosofía es de hecho un oficio divino. Y ambas, tanto la religión como la filosofía, son un oficio divino de peculiar carácter» (XII, 29). Servicio divino, cada cual a su manera, pues: «La religión en cuanto fe espontánea, sentimiento y contemplación, consiste, en general, en un saber y conciencia inmediatos... (En cambio) la filosofía de la religión es: *conocimiento* pensante y *comprensivo* de la religión; (en ella) el contenido absoluto y substancial y la forma absoluta (el conocimiento) son idénticos» (XII, 62*). Hegel afirma, tanto contra los defensores como contra los detractores de la religión, que lo religioso no deja de serlo porque se lo someta a una elaboración conceptual.

De esta forma tenemos que la filosofía de la religión es verdaderamente ciencia especulativa: conocimiento del espíritu absoluto. Es saber sobre el absoluto, aunque no es todavía un saber absoluto. Es razón *pensante*, pero todavía no en forma de auténtico concepto, sino en forma de representación; por tanto, no es aún filosofía absoluta, sino filosofía de la religión (cf. XII, 67), pues piensa la verdad absoluta partiendo de la simultaneidad sensitivo-espacial y de la sucesión temporal (p. ej., «la generación del Hijo por parte del Padre»), y se rige y acredita por una autoridad extrínseca (cf. XII, 295-298). En cuanto filosofía especulativa de la *religión* es de manera especial (aunque toda filosofía es conocimiento de Dios) el conocimiento del espíritu absoluto, no solamente en el puro concepto (lógica), sino también en su «existencia» (filosofía del espíritu); y en una existencia que no es únicamente su aparición finita (arte), sino «su aparición infinita» (XII, 32s). La religión verdaderamente especulativa no es pura y simplemente un asunto del hombre, sino a la vez suprema destinación de la misma idea absoluta, «producto del espíritu divino» (XII, 44). No debe ser entendida ni como algo abstracto subjetivo — sólo «como sentimiento, lenguaje, plegaria a él (Dios)» (XII, 160*) —, ni tampoco como algo abstracto objetivo. «la *theologia naturalis* como estudio de la mera idea de Dios» (XII, 159*). Una filosofía de la religión, pensada concretamente, es una filosofía que unifica recíprocamente la subjetividad y la objetividad, o sea, es una filosofía humano-divina en su esencia: una filosofía que ya desde su mismo punto de partida

toma en todo su rigor la unidad de Dios y del hombre; una filosofía que, de acuerdo con esto, está por encima de las contradicciones entre entendimiento y sentimiento, entre razón y fe, entre filosofía y teología, entre racionalismo e irracionalismo, entre religión natural y religión positiva, entre heteronomía y autonomía. Una filosofía, por tanto, como la época la necesita, que ha dejado ya tras sí de una forma irreversible, mientras asumía sus auténticos valores, tanto la ilustración racionalista, que disuelve todo lo histórico en la razón, como el romanticismo irracional, que pretende reducir toda religión a sentimiento inmediato. Una filosofía que es, en el mejor de los sentidos, es decir, en el especulativo, una filosofía cristiana, la cual conoce al cristianismo en toda su profundidad y en su más propia esencia. He aquí, según Hegel, la misión histórica mundial del momento presente. El hombre moderno tiene que poder tributar a la religión cristiana una aprobación críticamente consciente y, por lo mismo, libre y fundada.

La filosofía de la religión de Hegel quiere, por fin, ser también una filosofía cristiana en su sentido reduplicativo, en cuanto quiere pensar desde Cristo, desde el Hombre-Dios, partiendo de la encarnación de Dios: «En la definición de su objeto tiene que aparecer la figura humana, la *encarnación de Dios* como un momento esencial de la religión» (XII, 161*). De esto volveremos a ocuparnos a fondo después de haber reflexionado sobre el concepto fundamental de religión.

2. *Concepto y momentos ideales en la religión.* Hegel empieza la parte general de la *Filosofía de la religión* («Concepto de religión» XII, 77-311; cf. 66-69) con una reflexión empírica; partiendo de lo dado, que posteriormente ha de ser pensado: la conciencia religiosa se presenta como una certeza inmediata sobre Dios en la vivencia sensible del corazón en forma de representación. Pero en esta esfera empírica reina lo subjetivo, lo contingente e irracional. Es una esfera llena de contradicciones, que han de ser superadas en el pensamiento, a base de una dialéctica que hace brotar de la razón y del elemento irracional una síntesis orgánica, y que se eleva de lo finito a lo infinito. En el concepto especulativo de la religión, en el saber sobre Dios, están unidos lo finito y lo in-

finito. En lo especulativo (no en el pensar abstracto del entendimiento) «Dios es también lo finito, y yo soy también lo infinito; Dios vuelve a sí mismo en el yo, por cuanto éste se suprime a sí mismo como finito, y Dios no es otra cosa que este retorno. *Sin el mundo Dios no sería Dios*» (XII, 148). ¡Aquí ya no reina la contingencia, sino la verdadera necesidad!; pues la religión es así «la relación del espíritu con el espíritu absoluto» (XII, 150). Siendo «el espíritu tanto lo sabido como el que sabe o el espíritu absoluto mismo», la religión es «la idea del espíritu, el cual se relaciona consigo mismo, la *autoconciencia del espíritu absoluto*» (XII, 150). Por consiguiente, la religión no debe ser considerada únicamente desde abajo, como un asunto del hombre, sino que el hombre debe ser visto en su relación con el absoluto, y la religión ha de ser considerada también desde arriba, como «saber del espíritu divino sobre sí mismo a través del espíritu finito» (XII, 151). Consecuentemente, la religión es por esencia relación y, por cierto, relación recíproca.

Hegel describe la religión como el saber humano-divino de Dios en su necesidad y en su desarrollo, y de ahí se derivan los siguientes *momentos ideales*. En primer lugar la *substancia* absoluta: Dios como la plena universalidad y así «el punto inicial y de partida, pero a la vez la pura y simple unidad permanente, no un mero suelo de donde brotan las diferencias» (XII, 194). De nuevo se rechaza categóricamente el panteísmo como divinización universal de todo lo que existe, en el «sentido abstracto del entendimiento» (XII, 195-199; cf. 254-257). En segundo lugar la *diferencia absoluta*: el «juicio», la división originaria de Dios, pronunciado concretamente en la «creación del mundo» (XII, 200); pues Dios es espíritu viviente y, como tal, recorre necesariamente un proceso de desarrollo o revelación, «Dios no es envidioso como para no comunicarse; entre los atenienses se estableció la pena de muerte contra una persona que no permitía que otro encendiera su luz en la suya, puesto que con ello no perdía nada. De la misma forma, Dios no pierde nada por comunicarse» (XII, 201); pues es él mismo el que, en la figura del ser humano, recibe su propia revelación. Él se revela, por tanto, a través de la creación del mundo en la naturaleza y en el espíritu, es para el hombre en el elemento

de la conciencia y del conocimiento. Con esta duplicación y representación empieza la religión en cuanto tal: Dios que aparece y es en la conciencia y para la conciencia. Por tanto: presencia de Dios en el hombre y vida del hombre en Dios. «Dios sólo es Dios en tanto se sabe a sí mismo; su saberse a sí mismo es, además, su autoconciencia en el hombre y el saber del hombre sobre Dios, lo cual continúa en el saberse a sí mismo del hombre en Dios» (*Encicl.* v, 472). De esta forma, el tercer momento de la religión es la *mediación absoluta*: el saber sobre Dios en cuanto «elevación a él» (xii, 206), primero teóricamente en la representación, tal como ésta se halla expresada en las *pruebas de la existencia de Dios*; pero luego también prácticamente, por la eliminación eficaz de la duplicidad, lo cual sucede en el *culto*, donde participa también la filosofía como espiritualidad que lleva inherente el saber, cuya forma primera es la *fe*.

Cincuenta años después de la *Crítica de la razón pura* estaban absolutamente desacreditados los argumentos de la existencia de Dios. Lo cual no significa que éstos hubieran dejado de tener razón de ser para Hegel. Él vuelve a ocuparse de ellos con todo detalle, tanto de los argumentos *a posteriori* como del ontológico (xii, 207-224; cf. xiii, 1, 8, 40-58; xii, 2, 20-48; xiv, 27-53). Hegel defiende estas pruebas contra Kant, pero no las defiende tal como las entendía la tradición, es decir, como una cadena silogística del entendimiento, sino como actitudes religiosas y elevación dialéctico-especulativa de la conciencia finita, del espíritu humano, hacia el espíritu absoluto que se hace presente en él. Hegel trata las tres pruebas (aunque de suyo hay una multitud) en un procedimiento ascendente: en primer lugar, los argumentos que parten de lo finito, a saber, el cosmológico y el teleológico o físico-teológico y luego el argumento que parte del Infinito, es decir, el argumento ontológico, «que fue elaborado por uno de los grandes filósofos escolásticos, Anselmo de Canterbury, ese profundo pensador especulativo» (xii, 219). El argumento cosmológico corresponde, de manera especial, a las religiones naturales; el teleológico, a las religiones de la individualidad espiritual y el ontológico a la religión cristiana. Sobre las pruebas de la existencia de Dios se ha conservado un curso especial de Hegel que estaba destinado a dar una exposición completa del conocimiento de Dios, pero que no llegó a terminarse (xiv, 2, 1-177)⁴⁸.

También en el *culto* se trata de un recíproco acontecimiento humano-divino:

48. Sobre las pruebas de la existencia de Dios en Hegel, cf. las detalladas exposiciones de H. DOMKE, H. OGIERMANN y W. ALBRECHT, así como las de J. MÖLLER (*Der Geist*, 132-140, 204-208), J. FLÜGE (*Die sittlichen Grundlagen*, 120-131) y Q. HUONDER (*Die Gottesbeweise*, 90 a 104).

el movimiento de Dios hacia los hombres y del hombre hacia Dios. Por lo que respecta al hombre, la definición del culto es un «unirme a Dios *dentro de mí mismo*, saberme en Dios y saber a Dios en mí: esta unidad concreta» (xii, 227s), y por cierto, tanto en la conversión interior del espíritu y del ánimo como en la acción externa. «Se da por supuesto que o bien se realiza la reconciliación o bien ésta existe ya de antemano» (xii, 235). En ese sentido, en cuanto expresión de la unidad, «la encarnación de Dios es punto esencial de la religión y ha de incluirse en la definición de su objeto. En la religión cristiana esa definición está totalmente lograda; pero también la hallamos en otras religiones inferiores, aunque no sea más que en el sentido de que lo infinito de tal forma aparece en unidad con lo finito, que se presenta como *este ser*, como existencia inmediata en los astros o en los animales» (xii, 232). En la reconciliación operada contra el mal participa el culto por la meditación, los sacramentos y el sacrificio, por el arrepentimiento y la penitencia, por la moralidad y, más que nada, por la filosofía, que «es un culto ininterrumpido» (xii, 236), pues en todo el culto no se trata de otra cosa que de «espiritualidad que sabe» (xii, 238). Y la primera forma de este saber es «la fe» (xii, 248).

La *fe* no debe ser entendida ni en sentido sentimental ni en sentido racionalista. Ni es un puro sentimiento, ni se apoya sobre argumentos científicos. Más bien, en la acepción cristiana, la fe es «el testimonio del espíritu sobre el espíritu» (xii, 249). Se trata de una íntima unidad del espíritu finito con el infinito: «El hecho de que él (el yo que sabe) sabe el contenido absoluto, es el testimonio que este yo da de dicho contenido, un testimonio que es obra del espíritu absoluto mismo, que con ello se engendra como espíritu absoluto» (xii, 252). Pues Dios no es un algo superior o exterior, o un más allá; en la fe se trata de la certeza de la presencia de Dios en nosotros. Eso no tiene nada que ver con el panteísmo; se trata ahí de una doctrina auténticamente cristiana; pues «esto es lo que la Iglesia enseña acerca de la gracia de Dios que obra en los hombres, acerca del Espíritu Santo que guía hacia la verdad a los miembros de la comunidad, acerca de la justificación de los hombres» (xii, 256). Algunos teólogos de la edad media, como el maestro Eckhart, ya vieron esto mejor que muchos protestantes contemporáneos (xii, 257). En la realización práctica de la fe en el culto se trata de una acción de Dios. ¡Dios quiere vivir en el hombre por medio de la gracia!; y a la vez se trata también de una obra del hombre: ¡éste quiere, inmolándose por medio del sacrificio, renunciar ante Dios a su propio ser particular. Se trata, por tanto, de «una acción con doble vertiente: *gracia* de Dios y *sacrificio* del hombre... Esta doble actividad es el culto; y su fin es la existencia de Dios en el hombre. Esa reconciliación está *realizada* en y para sí, o sea, en Dios mismo. Yo tengo que hacerme deiforme; ésta es mi tarea como hombre. Y, por otro lado, ese mismo trabajo es obra de Dios; éste se mueve hacia el hombre y es por la supresión del hombre; lo que parece acción mía es acción de Dios; y viceversa: Dios únicamente es real a través de mi actividad. Ambas cosas en una es la reconciliación absoluta» (xii,

258; sobre los distintos sacrificios: culto popular, culto pagano y culto espiritual, cf. XII, 259-278).

3. *Estadios previos y forma suprema de la religión.* Incluso en la consideración de las religiones históricas concretas, la filosofía de la religión de Hegel pretende ser una filosofía cristiana. Una filosofía que sólo tome en consideración el concepto de religión, su necesidad y sus momentos ideales es abstracta. El concepto ha de ser considerado en su desarrollo histórico; la religión ha de verse en su forma concreta. Por eso, la segunda parte de la *Filosofía de la religión* trata sobre «la religión determinada o finita».

La religión viene descrita tal y como es: en la conciencia viviente del espíritu y en su desarrollo necesario; lo cual es a la vez una descripción de la conciencia religiosa del individuo y de las grandes religiones históricas. De esta forma se describe a la vez la conciencia individual y la general, la representación de Dios y la del hombre, a través de los diferentes estadios de evolución, en una jerarquía que va perfeccionándose en sentido ascendente: partiendo de la naturalidad inmediata hasta una interioridad, espiritualidad y libertad siempre mayores, hasta una más perfecta inmanencia mutua entre lo finito y lo infinito.

Al partir de una evolución que procede en sentido progresivo, Hegel tiene que rechazar la idea de un estado de naturaleza pura en el paraíso o de una edad de oro en los inicios de la historia (XII, 1, 22-38). El primer estadio de esta impresionante historia religiosa, para la que Hegel tiene reservados nombres misteriosos y profundos, así como una extensa descripción fenomenológica y una interpretación dialéctico-especulativa, está formado por las *religiones naturales* (XIII, 1, 38-234). La divinidad aparece primeramente como una fuerza de la naturaleza y como una substancia, y por cierto a través de la siguiente graduación: se parte de la religión de la magia (explícitamente entre los esquimales y africanos; implícitamente en las religiones chinas del taoísmo), se pasa luego por la religión de la substancialidad (del ser en sí: en el budismo y lamaísmo; y de la fantasía: en la religión india), y se llega finalmente a la religión de la subjetividad abstracta (religión del bien o de la luz: los persas; religión del enigma: los egipcios y sirios).

El estadio segundo está formado por las *religiones de la individualidad espiritual* (XIII, 2, 3-242). Aquí la divinidad se presenta como individualidad espiritual, y los grados de esta evolución son: la religión de la elevación (judaísmo), la religión de la necesidad o de la belleza (Grecia), la religión de los fines (Roma). Dios es imaginado como poder y sabiduría o bien como belleza plástica o como teleología que rige la realidad. El desacreditar los estadios inferiores como error o superstición es una tarea fácil. En cambio Hegel se preocupa por ver cada estadio en su verdad, aunque sea limitada, pues esa verdad forma parte de un proceso de desarrollo. Todas y cada una de las etapas son religión; todas contienen los elementos esenciales de la religión, pero no los contienen en su totalidad de manera consciente, y no saben nada de su plenitud. La religión cristiana es la primera que sabe de todos estos elementos en su totalidad; sólo en ella se corresponden la forma y el contenido, la figura histórica y el concepto. Pero precisamente así se pone de manifiesto el profundo sentido de las religiones inferiores: ellas son etapas previas y completamente *necesarias* en la evolución del espíritu y de la conciencia, y, precisamente por eso, constituyen estadios preparatorios, históricamente *reales*, del cristianismo; en su verdad desarrollan aquellos elementos que luego son asumidos de manera ideal en el cristianismo. «El pensamiento de la encarnación... pasa a través de todas las religiones» (XIII, 1, 6). Germinalmente todas ellas son verdad cristiana, pues son preanuncio *in figura et umbra* (y a menudo en sombra bastante oscura) de los misterios del cristianismo: la Trinidad, la encarnación de Dios y, con ello, la unidad entre Dios y el hombre (XII, 161-232), la muerte redentora y la resurrección de Dios (XIII, 1, 212-216). Así la historia precristiana oculta es historia cristiana.

Pero precisamente porque las religiones precristianas y extracristianas son estadios previos, precisamente porque quedan asumidas y compendiadas en la religión perfecta del cristianismo, se han hecho ahora totalmente superfluas: «Las religiones anteriores, en las que la determinación del concepto es menor, más abstracta y defectuosa, son determinadas religiones que constituyen estadios de transición de la idea de religión hacia su consumación. La religión cristiana se nos va a mostrar como la religión *absoluta*; por

ello vamos a tratar de su contenido.» Así habla Hegel ya en la introducción (XII, 75*); y, en realidad, toda la tercera parte, con la que se cierra la *Filosofía de la religión*, está dedicada a aquella religión en la que la filosofía de la religión está en su propio terreno: el *cristianismo* (XIV, 1-232).

Hegel ha expuesto de manera especialmente bella el tránsito de la religión judía, de la griega y de la romana a la cristiana. Como en Hegel oscila el orden de sucesión de la religión *judía* y de la griega (XIII, 2, 250s), de lo dicho no puede deducirse una subordinación fundamental de Yahveh a Zeus o a Júpiter. Dentro de la religión de la elevación Hegel destaca la significación fundamental del pensamiento de la creación y conservación, por el que se atribuye al mundo un ser, pero no una autonomía (XIII, 2, 59-67); lo cual, desde luego, tendrá como consecuencia la desdivinización del mundo de las religiones naturales, convirtiéndolo en un mundo prosaico (XIII, 2, 67-69), la intervención incoherente de Dios por medio de milagros esporádicos (XIII, 2, 69-71) y la separación de un pueblo elegido (XIII, 2, 80-84). Lo que de esta manera se origina es un poder y una soberanía arbitrarios de Dios (aquí vuelven a oírse en formulaciones discretas los reproches que el joven Hegel había hecho al judaísmo), a los que los hombres han de someterse con espíritu de esclavos y conciencia de pecadores; todo lo cual es característico de la religión de la elevación (XIII, 2, 55-59, 71-80, 84-110). «Esta falta de libertad del hombre y su relación con Dios como pesado yugo son el fundamento real de toda religión, la judía y la mahometana, en que Dios es concebido únicamente en la abstracta determinación del Uno. En el cristianismo, (en la) Trinidad, está la verdadera liberación» (XIII, 2, 91*).

Por otra parte, la religión *griega* de la belleza plástica y de la aparición de Dios en una determinada individualidad sensible, es también suprimida y liberada por la religión cristiana en cuanto encarnación de Dios: «De esta forma Dios aparece todavía en la piedra, y lo sensible todavía es considerado apto para la expresión de Dios en cuanto Dios. Sólo cuando el mismo Dios aparece como ente singular y revele que el espíritu, el saber subjetivo, del espíritu como tal, es la verdadera manifestación de Dios, se produce la liberación de la sensibilidad; es decir, entonces ella ya no se presenta como desposada con Dios, sino que se muestra inadecuada a su forma; la sensibilidad, la singularidad inmediata, es crucificada. Pero luego se muestra también en esta inversión que la exteriorización de Dios en forma humana es sólo un lado de la vida divina; pues esta exteriorización y manifestación queda luego, asumida en el Uno, que por primera vez así, como espíritu, es para el pensamiento y la comunidad; este hombre singular, existente, real, es suprimido y puesto en Dios como momento, como una de las personas divinas. Sólo así está el hombre en cuanto hombre realmente en Dios, sólo así es absoluta la aparición de Dios y el espíritu mismo es su elemento. La idea judía de que Dios es esencialmente, pero sólo para el pensamiento, y la sensibilidad de la bella

forma de los griegos, están contenidas por igual en este proceso de la vida divina, y a la vez, en cuanto transformadas, quedan liberadas de su limitación» (XIII, 2, 146).

Y por fin, también la abstracta religión utilitaria y finalista de Roma, la cual no tiene otro eje de su seriedad que el Estado y, por ello mismo, como religión política culmina en el culto al César en cuanto señor arbitrario del mundo, queda superada en virtud de su propia dialéctica: «El fin de esta religión del utilitarismo no fue otro que el Estado romano, de forma que él es el poder abstracto sobre los demás espíritus del pueblo. En el panteón de Roma quedan reunidos los dioses de todos los pueblos y, por el hecho de estar reunidos, se aniquilan mutuamente. El espíritu romano, como tal fatalidad, aniquiló aquella alegría y felicidad del bello vivir y conciencia de las religiones anteriores y rebajó todas las figuras a la unidad y la igualdad. Este poder abstracto fue el que produjo enorme infelicidad y sufrimiento universal; un sufrimiento que iba a constituir los dolores de parto de la religión de la verdad. La penitencia del mundo, la supresión de la finitud y la desesperación de poder encontrar satisfacción en lo finito y temporal, que se había apoderado del espíritu del mundo; todo esto sirvió para preparar el terreno a la religión verdadera y espiritual; una preparación que era necesaria por parte del hombre, para que "los tiempos llegaran a su plenitud". La cosa misma se ha realizado en la religión cristiana» (XIII, 2, 241).

Dentro del cristianismo, el concepto y la realidad, el espíritu finito y el infinito se han hecho completamente uno en el plano de la representación. La religión ha llegado al autoconocimiento y a la autoconciencia en la más alta verdad y libertad. «Aquí, por primera vez, el espíritu se hace objeto en cuanto espíritu, contenido de la religión, y el espíritu es solamente para el espíritu» (XIV, 4). Pero espíritu significa necesariamente vida, y vida consciente, o sea, diferenciarse, objetivarse, manifestarse, ser para otro, en una palabra: revelar. «Un espíritu que no está revelado, no es espíritu» (XIV, 35). El cristianismo es, pues, «la religión de la *revelación*» (XIV, 32*), «es religión sin velos» (XIV, 35), «religión revelada..., revelada por Dios» (XIV, 19). Y porque en virtud de esto Dios es su contenido, ella es «la religión de la verdad» (XIV, 34*). Y como en esta revelación de la verdad se trata de la recuperación del mundo apartado de Dios, es la «religión de la *reconciliación* del mundo con Dios..., la unidad de la naturaleza divina y la humana» (XIV, 34*), y, en ese mismo sentido, «la religión de la *libertad*» (XIV, 35*).

Hegel quiere con plena conciencia hacer filosofía cristiana de la religión. Por eso no siente el menor reparo en defender de una

forma decidida, frente a los secuaces de la ilustración, la «religión histórica» (xii, 72), la «religión positiva», «en cuanto venida al hombre desde fuera, en cuanto que le ha sido dada» (xiv, 19; cf. xii, 54s*); pues, en definitiva, «todo debe llegarnos desde fuera» (xiv, 19). Idea e historia, positividad y racionalidad no se contradicen en absoluto. ¡Lo que es positivo no debe ser negado, pero «tampoco debe permanecer» (xiv, 21), sino que ha de hacerse racional, ser visto desde dentro! En lo exterior, en lo contingente y en lo histórico es conocido luego lo interiormente necesario, lo eterno, lo espiritual y lo absoluto.

Por lo que a los testimonios externos y positivos se refiere, hay que nombrar en primer término los *milagros*. Estos pueden, desde luego, «constituir un motivo de fe para el hombre sensible... Pero esto no es sino el inicio del testimonio, la testificación no espiritual, que en cuanto tal no puede ser una acreditación de lo espiritual» (xiv, 21; cf. xiv, 191-194). «La testificación por medio de los milagros, lo mismo que la refutación de éstos, es una esfera inferior que no nos interesa» (xiv, 22). La testificación de los sentidos es una acreditación sin espíritu. El mismo Cristo muestra sus reservas frente a una fe que se apoya en los milagros, cuando dice: «El Espíritu os enseñará toda verdad» (Jn 16, 13; xii, 249). Sólo el testimonio del espíritu atestigua lo espiritual. Ese testimonio puede ser muy variado: «no puede exigirse que la verdad se haga patente a todos los hombres por el procedimiento filosófico» (xiv, 23). Puede creerse por autoridad y puede creerse por los milagros. Pero la forma más elevada del «testimonio del espíritu es la filosofía, donde el concepto puro desarrolla desde sí mismo la verdad, y desarrollándola la conoce y, a través y dentro de este desarrollo, ve su necesidad» (xiv, 22). Lo cual ya no es solamente la «fe formal, sino la verdadera fe» (xii, 249). El verdadero testimonio de la verdad de la religión cristiana tiene lugar como conocimiento de la verdad de lo creído, tal y como la filosofía lo proporciona.

La religión cristiana y la filosofía de la religión han de llamarse «positivas» porque se fundan en la *sagrada Escritura*: «En cuanto las doctrinas de la religión cristiana se hallan contenidas en la Biblia, se nos presentan en forma positiva; pero cuando se hacen subjetivas, cuando el espíritu da testimonio de ellas, esto puede acontecer de forma totalmente inmediata, quedando afectado lo más íntimo del hombre, su espíritu, su pensamiento y su razón, y dándoles él su asentimiento. Así para el cristiano la *Biblia* es esta base, la base principal, que ejerce en él ese efecto, lo conmueve en

lo más íntimo y da semejante firmeza a sus persuasiones» (xiv, 23s). Pero es evidente que el hombre no puede recibir las palabras de la Biblia de una forma simplemente mecánica y pasiva. ¡Cómo iba a ser posible que se comportase de forma distinta de lo que es en cuanto hombre, a saber, un ser que conoce, contempla y piensa! Con esto se plantea el problema hermenéutico fundamental: En definitiva, quiera el hombre o no quiera, si esta recepción de la palabra no ha de ser un simple leer y repetir (lo que puede permitirse tranquilamente a las sencillas almas piadosas), sino que ha de ser un verdadero entender, él tendrá que explicar e interpretar la Biblia. Los teólogos afirman cándidamente que no desean sino ser fieles a la palabra y que no pretenden hacer valer otra cosa que la palabra: «Pero si la interpretación no quiere ser una simple paráfrasis, sino explicación del sentido, cualquiera comprende que ha de introducir sus propios pensamientos en esa palabra que sirve de fundamento» (xii, 38). Lo que importa es la significación interior, el espíritu vivo de la letra muerta; y precisamente esta clase de explicación no es posible sin el espíritu propio. Cuando el hombre hace exégesis, está pertrechado de sus propias ideas, de sus prejuicios y representaciones, de su propia forma de pensar. Todo esto no procede de la Biblia, sino que es introducido en ella; tiene sus propios condicionamientos y formas, anteriores a todo contacto con la Biblia; y para la exégesis, para la interpretación y, en definitiva, para la teología del que lee la Biblia, todo dependerá «de que su pensamiento sea o no correcto» (xiv, 24). ¿Y quién va a poder juzgar la rectitud a priori del pensamiento religioso si no es la ciencia fundamental y universal de la filosofía? El pensamiento religioso tiene que guiarse por la Biblia, desde luego; pero en sí mismo debe ser ya verdadero y necesario, estar lleno de espíritu y hallarse a nivel especulativo. Sólo si el pensamiento es ya por sí mismo espiritual, sólo si lleva consigo al verdadero espíritu, podrá entender el testimonio del Espíritu en la Biblia: «La Biblia es esta forma de lo positivo; pero una de sus sentencias dice que la letra mata y el espíritu vivifica. Todo depende, pues, del espíritu con que uno vaya a ella, de qué espíritu vivifica lo positivo... Debe ser el espíritu verdadero y recto, el Espíritu Santo que comprende y sabe lo divino y ese contenido como divino» (xiv, 26).

Porque los teólogos con demasiada frecuencia estudiaron la Biblia con pensamiento no especulativo, puramente intelectual y contingente, no entendieron las más profundas doctrinas del cristianismo, vaciaron el dogma y la Escritura; y «así ocurrió que las doctrinas fundamentales del cristianismo desaparecieron de la dogmática. En la actualidad, aunque no exclusivamente, es sobre todo la filosofía la que sigue siendo esencialmente ortodoxa; ella conserva y desarrolla los principios y verdades fundamentales que siempre fueron las vigentes dentro del cristianismo» (xiv, 26s). Por medio del pensamiento especulativo y conceptual será incluso posible, no sólo conservar la Escritura y el dogma, sino también actualizarlos en toda su belleza y profundidad de manera adecuada a los nuevos tiempos. Constituye un racionalismo primitivo el desvirtuar lo histórico del cristianismo y valorarlo solamente por la razón. El pensador responsable y fecundo acepta la Biblia y la evolución del cristianismo en su totalidad; más aún: reconstruye especulativamente todo el desarrollo histórico y lo presenta como un desenvolvimiento necesario del espíritu. Así, lo originariamente histórico es elevado a la pureza conceptual, y tanto la Biblia como el dogma experimentan la más alta transfiguración espiritual. Por eso Hegel pueda «exigir» — y aquí está el núcleo de su hermenéutica — «que en la religión se empiece por ella misma y no por la letra, y... reclamar el derecho de que la religión se desarrolle fiel y abiertamente desde la razón considerando la naturaleza de Dios y de la religión de tal modo que no sea necesario partir de determinadas palabras» (xii, 39). Su punto de partida es el punto de vista absoluto, el del absoluto mismo. Sólo este punto de vista es el absolutamente adecuado para la interpretación de la Escritura.

Así también se puede conocer «empíricamente a partir... de nosotros mismos» la estructura del espíritu en general: «Nosotros sabemos, con relación a nuestro espíritu: primero, que pensando estamos sin esa contradicción de la disociación en nosotros mismos; segundo, que somos el espíritu finito, el espíritu en su disociación y separación; y tercero, que somos el espíritu en la percepción y la subjetividad, en el retorno a sí mismo, que somos la reconciliación, el sentimiento más íntimo» (xiv, 29). Pero precisamente porque nuestro espíritu no es algo externo al espíritu divino, hay que

entender esta diferenciación como un diferenciarse de la eterna idea absoluta. Ahora bien, la eterna idea absoluta es (cf. xiv, 28-31):

1. En sí y para sí, Dios en su eternidad, en el ámbito del pensar: el reino del Padre;
2. En la separación y creación del mundo, en la esfera de la representación: el reino del Hijo;
3. En la supresión de la separación, en el proceso de la reconciliación: el reino del Espíritu.

De esta distinción, en la cual vuelven a reconocerse los momentos ideales de toda religión, expuestos en la primera parte fundamental, se deriva la clasificación en los apartados siguientes.

4. *La Trinidad*: ¿Cómo describir a Dios en y para sí, en su eternidad antes de la creación del mundo? Desde luego, no como lo hace la «teología natural», aplicándole atributos abstractos fijos, como los de bondad, omnipotencia, justicia absoluta, omnisciencia... Esa forma de concebir es propia del entendimiento (xiv, 13s, 54s, 64s, 75-77). «Ello da lugar a que aparezcan diversos predicados de Dios... y luego, además de estos predicados, por así decir, la historia de Dios, la acción de Dios y sus obras» (xiv, 54*). El entendimiento, que es el que crea las contradicciones, lleva esos predicados a una insuperable oposición, que él intenta solucionar por el procedimiento meramente abstracto, «haciendo que las propiedades se armonicen mutuamente por una especie de mezcla o por abstracción de su peculiaridad» (xiv, 13). Lo cual significa que esas contradicciones no se toman en todo su rigor. No se ven en Dios mismo, sino en el conocimiento que de él se tiene. No se repara en la vitalidad e historicidad de Dios. «Vitalidad de Dios quiere decir que las especificaciones en él y la eliminación de las mismas no ha de entenderse como una modalidad extrínseca, como una manera nuestra de concebir» (xiv, 14). Los diversos aspectos en Dios no tienen su razón de ser únicamente en nuestra representación humana, sino también en él mismo. Dios mismo contiene en sí la contradicción, y él mismo la reconcilia también. Él es la dialéctica. Por tanto, Hegel quiere describir a ese Dios que se reconcilia en medio de la contradicción, no con frases abstractas, sino en el proceso

concreto, no como una divinidad abstracta y muerta, sino mostrando el obrar concreto y viviente de Dios, que es él mismo. Quiere describir al Dios *viviente*, que para Hegel es concretamente el *Dios trinitario*. El Dios cristiano es el Dios trinitario: «Esta Trinidad es la razón por la que la religión cristiana está por encima de todas las demás religiones» (*Filosofía de la historia*, VIII, 59). «El misterio de Dios se llama la “Trinidad en la unidad”; “el contenido es místico, o sea, especulativo”» (xiv, 69; cf. 57*). Un misterio para la sensibilidad y para el entendimiento, pero no para la razón especulativa: «La idea especulativa es opuesta no solamente a lo sensible, sino también al entendimiento; por eso constituye un misterio para ambos. Es un *μυστήριον* tanto para la forma de ver de la sensibilidad, como para el entendimiento. En realidad *mysterion* es lo racional; entre los neoplatónicos esta expresión significa simplemente la filosofía especulativa. La naturaleza de Dios no es un misterio en el sentido corriente, y mucho menos en la religión cristiana. En ella Dios se ha dado a conocer como lo que es; está revelado» (xiv, 77). Lejanos ecos de este misterio se perciben ya en las religiones anteriores, en los indios, en los pitagóricos, en Platón y en Filón; dentro de la época moderna, Jakob Böhme y Kant volvieron a hacer honor a la triplicidad (xiv, 81-84). Aquello que la religión posee a manera de representación debe desarrollarse en forma de pensamiento especulativo.

Dios es el concepto, la idea absoluta, el Espíritu universal eternamente vivo, en eterna evolución: ésta es «la historia de Dios» (xiv, 54*). Dios es, en términos del sentimiento, «el amor eterno» (xiv, 57*). Como amor eterno, ama a otro que es idéntico con él y le ama a su vez en un tercero. En cada una de esas tres formas se realiza Dios por completo: «un juego del amor consigo mismo» (xiv, 93). «Dios es el espíritu; en términos abstractos queda definido así como el espíritu general que adquiere sus formas especiales. Ésa es la verdad; y la religión que posee este contenido es la verdadera. Esto es lo que en religión cristiana se llama Trinidad en la unidad» (xiv, 69). Dios ha de ser considerado como uno y trino fuera del mundo y de su tiempo, en el eterno estar en sí y junto a sí mismo en la esfera de la universalidad y del pensamiento, donde el espíritu mismo se distingue y, estando en el otro, se halla en sí y vuelve

hacia él mismo. Así es Dios acto puro, actividad absoluta, proceso, movimiento, vida.

Así es como Hegel describe la vida trinitaria, según puede deducirse de la estructura del espíritu en general: «Esta vida consiste en diferenciarse, en determinarse a sí misma; y la primera diferenciación consiste en que él es como esta idea universal. Esto universal contiene toda la idea, pero sólo contiene a ella, es sólo idea en sí. En esta esencial desmembración, lo otro, lo opuesto a lo general, lo especificado, es para Dios como lo diferenciado de él, pero de tal forma que esto distinto es en y para sí toda la idea, y por tanto cada una de estas dos determinaciones se identifica con la otra. Así, pues, en esa identidad o unidad esta diferencia está suprimida, no sólo para nuestro saber, sino también en sí, de modo que los términos diferenciados son lo mismo y se eliminan, en el sentido de que este diferenciar tanto consiste en poner algo distinto como en no ponerlo, y de que el uno está en sí mismo estando en el otro. El que esto sea así se debe a la naturaleza del espíritu, o dicho de otro modo con términos de la sensibilidad, a la naturaleza del amor eterno, que es el Espíritu Santo» (xiv, 74s; cf. 56s*, 68s, 72). Dios es entendido, por tanto, como trino y uno, «en cuanto se convierte en su propio objeto y así pasa a ser el Hijo, de forma que él permanece en este objeto y en ese diferenciarse de sí mismo suprime a la vez la diferencia y se ama a sí mismo, manteniéndose en la identidad consigo y retornando hacia sí mismo. Sólo así existe Dios como espíritu» (xii, 41s). El carácter incomprensible de este misterio implica que él no pueda expresarse adecuadamente con cifras como 1, 2 y 3, ni con el nombre de «persona» (como «rígido, seco y autónomo “ser-para-sí”»), ni tampoco expresiones como «padre», e «hijo» (xiv, 80).

5. *La creación y el mal*. Dios, en cuanto espíritu, es esencialmente un salir fuera de sí, un revelarse o manifestarse. Lo cual implica la relación a otro espíritu de igual naturaleza. Dios, considerado únicamente en esta primera esfera de la eternidad, en el reino del Padre, es un Dios abstracto. Dios sólo existe como creador del mundo. Él ha de entrar, por tanto, en la esfera de la aparición y de la representación, donde recorre el camino de la diferencia

y de la especificación en el mundo y el tiempo, siendo así para otro: el reino del Hijo, Dios en la dimensión del mundo. «La segunda esfera dentro de la representación es la *creación* y la *conservación* del mundo en cuanto naturaleza, mundo finito, naturaleza espiritual y física, la apertura de otro terreno completamente distinto, del mundo de lo finito» (xiv, 85*; cf. 56*, 65s). El mundo es la aparición de la idea misma, «la *sabiduría* de Dios en la naturaleza» (xiv, 88*) y, finalmente en el espíritu finito. Aunque el mundo no se identifica simplemente con Dios, sin embargo, en él vive la idea divina. La creación del mundo significa la enajenación de Dios mismo. Una «separación», una «caída» de la idea (xiv, 94), «un salir, un aparecer de Dios en la finitud» (xiv, 92). Dios como espíritu se revela o manifiesta en cuanto divide y comunica, de forma que otro participe de él. Este diferenciarse del espíritu respecto de sí mismo debe proseguir la diferencia que es abstracta y general en Dios, ha de adquirir mayor determinación, ha de ponerse realmente hacia fuera y pasar a ser otro con su propia autonomía. Esa diferencia que hay en Dios aparece así en el mundo real. No como si el mundo fuera el Hijo de Dios; pero aquello que sucede en la generación del Hijo en la esfera de la inmanencia, dentro de la pura idea divina, se continúa ahora sobre otra esfera completamente distinta dentro del mundo (xiv, 86). La primera diferencia es la condición de la segunda: «Lo primero en la idea es únicamente la relación del Padre con el Hijo; pero lo otro recibe también la determinación de la diferencia entitativa. Es en el Hijo, en la determinación de la diferencia, donde prosigue el movimiento hacia ulteriores diferencias, donde lo diferenciado recibe su derecho de ser diferente» (xiv, 94).

El mundo se divide en el ámbito de la naturaleza, que no tiene ninguna relación inmediata con el Dios espiritual, y el del espíritu finito, cuya envoltura es la naturaleza, a través de la cual él tiene que penetrar hasta la verdad. Desde la disociación entrando en sí mismo ha de llegar a la unidad. «El tercer plano es, por tanto, la objetividad en cuanto espíritu finito, la aparición de la idea en él, la redención y reconciliación como historia de Dios mismo y a la vez como supresión de la objetividad externa y con ello como consumación real del espíritu» (xiv, 95*). Pues «el espíritu natural

es esencialmente aquello que no debe ser ni permanecer» (xiv, 96*).

Por consiguiente, el hombre no es bueno por naturaleza, como pensó Rousseau, sino que es *bueno y malo*. Pero no es bueno y malo de igual manera (esto sería una «superficialidad» xiv, 116). Es bueno en cuanto, como espíritu, supera lo natural; y es malo en cuanto él, precisamente en esa superación, cae de sí mismo: «Es esencial la afirmación de que el hombre es bueno; él es espíritu en sí y racionalidad, y ha sido creado con y según la imagen de Dios. Dios es el bien, y el hombre, en cuanto espíritu, es la imagen de Dios; él es en sí el bueno. Precisamente en esta frase se funda exclusivamente la posibilidad de su reconciliación. Pero la dificultad y la ambigüedad de la frase está en la determinación del “en sí”. El hombre es bueno “en sí”; se cree que con esto se ha dicho todo; pero este “en sí” es precisamente lo unilateral, que no lo dice todo. El hombre es bueno en sí significa que sólo lo es internamente, según su concepto y no según su realidad. El hombre, en cuanto espíritu, debe ser realmente, o sea, por sí mismo, aquello que verdaderamente es. Bueno por naturaleza quiere decir bueno de forma *inmediata*; pero el espíritu consiste precisamente en no ser lo natural, lo inmediato. Lo propio del hombre en cuanto espíritu es salir de lo natural y pasar a la escisión entre su concepto y su existencia inmediata... Lo cual no ha de entenderse como si sólo este salir fuera lo malo; más bien en lo natural mismo está contenido ese salir. El en sí es lo inmediato; pero como el en sí del hombre es el espíritu, aquél en su inmediatez es ya el salir de ésta, la caída de ella y de su ser en sí. En esto se funda el segundo principio: el hombre es malo por naturaleza, su ser en sí y su índole natural es lo malo. En su ser natural está también contenido el defecto; como él es espíritu, se distingue también de su ser en sí, es la escisión. En la índole natural está inmediatamente contenido el carácter unilateral. Cuando el hombre existe solamente según la naturaleza, él es malo» (xvi, 113-115; cf. 102-105*).

Así el hombre es esencialmente el *hombre en la contradicción*. Y es necesario que él adquiera conciencia de esta contradicción y llegue a sentir dolor por ella. No solamente porque haya violado este o aquel otro mandamiento, sino porque es malo en sí, o sea, porque es la absoluta contradicción. «Para que se dé en el hombre la ne-

cesidad de la reconciliación universal — que implica también la reconciliación divina o absoluta —, se requiere que la contradicción haya alcanzado esta infinitud, que esa universalidad abarque lo más íntimo, que no haya nada exento de esa contradicción; por tanto, que la contradicción no tenga un carácter particular. Esta es la profundidad más profunda» (xiv, 117). Esa contradicción absoluta se manifiesta de dos formas: por una parte, en el dolor infinito, tal y como históricamente aparece sobre todo en el pueblo judío, como «oposición a Dios»; por otra parte, en la infelicidad absoluta de la insatisfacción, manifestada especialmente en el pueblo romano, como «oposición al mundo» (xiv, 117).

Esto, y nada más que esto, es lo que está contenido en la narración del Génesis sobre el pecado original junto al árbol de la ciencia (xiv, 121-129). Tras las imágenes infantiles y contradictorias se oculta únicamente un acontecimiento contingente. Aquella honda verdad especulativa está aquí, pero escondida; se trata de una verdad que es a la vez histórica y eterna: «Se narra ahí la historia eterna del hombre; efectivamente, lo más profundo de esta narración está en que ella contiene la historia eterna del hombre, que por esencia es conciencia» (xiv, 123*). «El primer hombre» no es otra cosa que «el hombre en cuanto hombre» (xiv, 127); y el pecado se produce por la conciencia que separa, por el saber, por la separación y distinción del bien y del mal. En el conocimiento el hombre sale de la primitiva inocencia de su estado de naturaleza pura, en el que él se asemeja, como un niño, a los animales. Él cae en la distinción del entendimiento y con ello en el mundo de las contradicciones y la contradicción *por antonomasia*: entre lo finito y lo infinito, que el entendimiento finito no puede comprender de manera infinita. Lo malo en el conocimiento es esta caída en la contradicción, esta división del entendimiento, el permanecer en ella y aferrarse a ella. De esa manera — en el árbol del conocimiento — se hace consciente la maldad del hombre.

Pero así como en la conciencia que conoce está la razón de la escisión y del mal, del mismo modo se halla en ella la razón para superar ese estado (lo cual no significa un retorno al estado primitivo), para la conversión a la libertad y la reconciliación, según se anunció en la promesa del nuevo Adán y se hizo finalmente rea-

lidad histórica en el proceso de evolución del espíritu en el tiempo de la descomposición del judaísmo y de Roma. Una tremenda necesidad de redención se había apoderado del mundo. «El concepto de las anteriores religiones se había ido purificando hasta llegar a esa contradicción; y en cuanto dicha contradicción se manifestó y representó como necesidad existencial, esto quedó expresado en la frase: «*cuando llegó la plenitud de los tiempos* envió Dios a su Hijo» (Gál 4, 4). Es decir está presente el espíritu, la necesidad del espíritu, que muestra la reconciliación» (xiv, 121).

6. *Muerte y vida del Encarnado*. ¿Cómo se supera, pues, la contradicción? ¿Cómo se llega a la reconciliación? ¿Cómo pueden volver a unirse lo finito y lo infinito, Dios y el hombre? No por las fuerzas del hombre, sino por la intervención de Dios: «No es el comportamiento subjetivo (del hombre) lo que produce o puede producir la reconciliación» (xiv, 139). Toda la «actividad, devoción y piedad» (xiv, 135) no puede alcanzar nada por sí sola. Lo decisivo es que en toda actividad del hombre se *presupone* ya esta unidad de Dios y hombre. *Finitum capax infiniti!* ¡Parentesco originario con Dios! Hay que conocer «cómo aquellas oposiciones no existen en sí; sino que la verdad, lo íntimo, es la supresión de la oposición... El que la oposición esté superada en sí constituye la condición el presupuesto, la posibilidad de que el sujeto la suprima también para él» (xiv, 139; cf. 136, 130s*). De eso depende toda la reconciliación, de que se ha producido en sí desde la *eternidad*, para el todo de la humanidad; depende de que el hombre y Dios están reconciliados desde la eternidad y son una misma cosa en el espíritu. O sea «la oposición surge eternamente y se suprime eternamente a sí misma, lo cual constituye la reconciliación eterna» (xiv, 139). Esto se manifiesta también en el carácter de imagen de Dios que el hombre lleva en sí mismo y en la subjetividad de su espíritu. El hombre y Dios no son extraños ni enemigos entre sí. Su oposición no es lo connatural, sino lo más inadecuado. No en el sentido de que esta inadecuación entre Dios y el hombre tenga que desaparecer. La naturaleza del espíritu es vida y, por tanto, oposición e inadecuación. Pero lo importante es «que, a pesar de la inadecuación, exista la identidad de ambos, que el ser otro, la finitud, la debilidad, la

flaqueza de la naturaleza humana no revierta en perjuicio de aquella unidad que es lo substancial de la reconciliación» (xiv, 140; véase 134s). Cómo el ser otro no excluye la identidad, lo vimos ya en la doctrina de la Trinidad, donde el Hijo es distinto del Padre y, sin embargo, en perfecta identidad con él es Dios. Y en cuanto también el mal que hay en toda negación sigue conteniendo cierta afirmación, también aquí se reconoce una oculta identidad del hombre con Dios. Pero el hombre que vive en la contradicción debe adquirir conciencia de esta unidad originaria. Lo que es en sí, debe realizarlo él de forma consciente y reconciliadora; y esto no puede llevarlo a cabo sin la encarnación histórica del Hijo de Dios Jesucristo. Para que «el hombre sea consciente de la unión substancial entre la naturaleza humana y la divina» es preciso «que ante él el hombre aparezca como Dios y Dios aparezca como hombre» (xiv, 141), «como el Dios concreto» (xiv, 137). Sólo así se consigue que la unidad sea cierta de manera inmediata y sensible para el hombre. «*Para que el hombre estuviera cierto de ello, fue preciso que Dios apareciera en el mundo asumiendo la carne.* La necesidad de que Dios apareciese en el mundo asumiendo la carne es un aspecto esencial, es una deducción que se deriva con necesidad de lo anteriormente dicho» (xiv, 141). De esta forma, la unidad que en sí existe entre Dios y hombre, en Cristo se hace cierta, visible y experimentable.

En este punto es donde la filosofía de Hegel alcanza su culminación. Lo humano, lo mismo que lo divino, llega aquí a su cima. Esto es «lo fabuloso», «el momento más grave de la religión»: «¡Dios aparece en figura humana!» (xiv, 137). ¡Dios y hombre no son distintos, sino lo mismo! Dios y la materia finita no se excluyen mutuamente; esto se afirma contra toda clase de platonismo. Dios y la materia finita son una misma cosa: no sólo accidentalmente, como en la zarza que arde o en la encarnación de la religión india, sino substancialmente (xiv, 138): «En este hombre, el cual es a la vez sabido como idea divina; no como maestro, no como un ser superior en general, sino como la suprema (idea), como Hijo de Dios» (xiv, 131*). La universal significación histórica del cristianismo está precisamente en que el hombre es constituido en una relación inmediata con el absoluto y este absoluto se

hace a la vez humano. La cosmo-teología de los griegos queda suplantada por la antropo-teología del cristianismo.

Dios está en Cristo en la figura «de *hombre singular*» (xiv, 137). Esto quiere decir, en primer término, que existe en la figura de *un* hombre. «El hombre en sí es lo universal, el pensamiento de hombre. Pero aquí, en este momento, no se trata del pensamiento de hombre, sino de la certeza sensible. Por tanto es *un* hombre en quien se contempla esta unidad» (xiv, 141). «Por esto mismo es preciso que aparezca para los otros como un hombre singular, que excluye a los demás y es distinto de ellos, como un hombre único cuyas prerrogativas nadie más comparte» (xiv, 142; cf. xiv, 133s*). Este Uno es el supuesto para que, como consecuencia de la muerte y resurrección de Cristo, se haga real en todos la encarnación.

Dios existe en la figura de un «hombre singular» (xiv, 137). Esto significa que él existe en la figura de un *hombre único*. «A Cristo se le ha llamado en la Iglesia el *Dios-Hombre* — una tremenda composición que contradice a la imaginación y a todo entendimiento —; mas por la unidad de la naturaleza divina con la humana se ha puesto ante la conciencia del hombre y se le ha dado la certidumbre de que el ser otro, o como también se dice, la finitud, la debilidad y la flaqueza de la naturaleza humana, no inflige detrimento alguno a la unidad de la naturaleza divina con la humana, lo mismo que en la idea divina el ser-otro no lesiona la unidad de Dios. Se trata ahí de la aparición de un hombre en presencia sensible. Dios en presencia sensible no puede tener otra figura que la de hombre. Dentro de lo sensible y mundano el hombre es lo único espiritual; si lo espiritual ha de aparecer, por tanto, en figura sensible, ha de hacerlo en la figura humana» (xiv, 142). A pesar de determinados prejuicios contra Jesús, Hegel no filosofó jamás al margen del «Jesús histórico». Lo que hace años había elaborado en Berna para su *Vida de Jesús* vuelve a manifestarse aquí. Un detallado capítulo trata sobre la *doctrina de Jesús* (xiv, 142-155), la cual, según Hegel, no puede ser sencillamente «lo que más tarde será la doctrina de la Iglesia y de la comunidad»: «La doctrina de Cristo no es dogmática cristiana, no es la doctrina de la Iglesia; Cristo no presenta en esos términos lo que la Iglesia había de convertir más tarde en doctrina» (xiv, 149s). El contenido prin-

cial de la doctrina de Cristo es «el *reino celestial*, el reino de Dios, (un) mundo substancial inteligible con desprecio de todo valor atribuido a las cosas terrenas y mundanas. (Esa doctrina) no es sólo Dios, el Uno, sino (un) reino de Dios, lo eterno como patria del espíritu, lo eterno con ese elemento de lo familiar de la subjetividad» (xiv, 143s*). El sermón de la montaña está orientado a este reino; sus bienaventuranzas «son lo más grande que jamás se haya dicho, son un punto central definitivo que suprime toda superstición, toda falta de libertad del hombre»; (por eso pide Hegel que la traducción que Lutero hizo de la Biblia sea propagada como libro popular; xiv, 144). Frente a la ley mosaica, Jesús insiste en la sinceridad de la actitud, única fuente de la acción verdadera (xiv, 145). En concreto, para Jesús se trata de tres cosas: a) Amor: no el «desvaído abstracto» ni la «hueca vanidad» de un amor humano en general, sino el amor al prójimo (xiv, 145); b) desprendimiento de los valores vigentes: ley judaica, cuidados diarios, familia (xiv, 146-148); c) la interrelación de Jesús con Dios y la del hombre con él y con Dios, como se pone de manifiesto sobre todo en la potestad ilimitada de perdonar los pecados, por la que se indica la reconciliación del hombre con Dios» (xiv, 155).

Respecto de los nombres que se le dan, como el de «Hijo del hombre», «no se trata de que la exégesis sea capaz o no de mitigar tales expresiones». Más bien se trata de «la verdad de la idea, de lo que él fue en su comunidad y de la suprema idea de la verdad que él encarnó para su comunidad» (xiv, 148). Por tanto no hemos de ver en Cristo solamente al hombre según su circunstancia externa, sino que hemos de verlo «juntamente con el espíritu, que impulsa hacia su verdad» (xiv, 154). Es cierto que en Cristo se da el lado humano; pero esto es solamente un aspecto. Aquí vuelve a resonar un viejo tema de Berna, pero ahora claramente cristianizado: «Si se considera a Cristo como a Sócrates, entonces lo vemos como a un hombre corriente, tal y como lo entienden los mahometanos, como un enviado de Dios; lo mismo que todos los grandes hombres son en cierto modo enviados de Dios. Si de Cristo no se afirma sino que fue un maestro de la humanidad, un mártir de la verdad, se está todavía en un plano no religioso. Esta parte humana de Cristo, su aparición como hombre viviente, es sólo una parte...

(xiv, 154; cf. xii, 263s). La visión que la comunidad tiene de Cristo en el espíritu supone la parte humana. Esto significa, ante todo, que él «es un hombre inmediato, en toda la contingencia exterior, en todas las situaciones temporales y dentro de todas las circunstancias; nace y tiene, como hombre, todas las necesidades de los demás hombres; pero no participa de la corrupción, de las pasiones y malas inclinaciones de los otros; tampoco de los intereses específicos de los mundanos, entre los que también puede haber rectitud y cosas dignas de aprender. Más bien él vive solamente para la verdad y su predicación; su actuación se dirige únicamente a informar plenamente la conciencia superior del hombre» (xiv, 154).

Pero además de éste, hay otro aspecto que es decisivo para la religión: «La aparición del Dios hombre ha de ser considerada, pues,... de dos maneras... La segunda es la consideración en el espíritu, la consideración con el espíritu, que presiona por llegar a su verdad, porque lleva en sí esta infinita disociación, este dolor; porque quiere la verdad, porque quiere y debe tener la indigencia de la verdad y de la certeza de la verdad. Esto segundo es lo religioso» (xiv, 154). Por eso la doctrina es algo más que doctrina. Está avalada por la vida y por la muerte: «...lo importante es que este contenido no está dado en forma de enseñanza teórica, sino que se ofrece a la contemplación sensible. Este contenido no es otra cosa que la vida, el sufrimiento y la muerte de Cristo» (xiv, 153).

La muerte es la ratificación de la doctrina de Jesús (cf. xiv, 155). Pero hay todavía más: La vida y la muerte de Jesús es la realización del programa. El reino de Dios, que al principio es una idea general, «entra, con este individuo, en la realidad» (xiv, 156*): «Al ser la idea divina la que recorre esa historia, ésta no es ya la historia de un individuo singular, sino que es en sí la historia del hombre real que se ha dado la existencia del espíritu» (xiv, 156*). De esta forma «el reino de Dios tiene... su representante» (xiv, 157*). En la vida y en la muerte se revela la idea misma divina; y esta revelación es una enajenación de Dios no solamente en lo temporal, sino también en el dolor de la muerte, que es la «suprema negación», la «limitación, la finitud en su extremo más agudo» (xiv, 157*): «Lo que la vida de Cristo ofrece, por tanto, a nuestra representación, concretamente, a la conciencia empírica, universal

e inmediata, es este proceso de la naturaleza del espíritu, Dios en figura humana. Este (proceso es) en su evolución la marcha de la idea divina hasta la más profunda disociación, hacia lo contrario del dolor de la muerte, el cual, a su vez, es la inversión absoluta, el amor supremo, en sí mismo lo negativo de lo negativo, la absoluta reconciliación, la supresión de la contradicción entre el hombre y Dios, la gloriosa recepción de lo humano en la idea divina. Aquel primero, Dios en figura humana, es real en este proceso, que es el que muestra la división de la idea divina y su reunificación, su perfección como verdad. Toda la historia no es otra cosa que esto» (xiv, 163s*).

La vida de Jesucristo es la historia de Dios mismo; Hegel lo repite una y otra vez. Si en la vida y muerte de Cristo únicamente se tratase de la vida y muerte de un individuo humano, no habría que dedicarles atención especial. Pero el secreto tremendo que por encima de lo singular tiene esta muerte, a diferencia de la muerte de Sócrates y la de otros grandes hombres, es que se trata de una muerte que afecta al mismo Dios. Y lo que ya desde Jena, si no antes, había hecho pensar a Hegel, es desarrollado ahora con gran intensidad: La muerte de Cristo como muerte de Dios: Es «una idea espantosa y terrible» (xiv 158*) el pensar que se trata de una «historia divina» (xiv, 164). «La muerte tiene, en primer término, el sentido de haber sido la de Cristo, el Hombre-Dios, el Dios que a la vez tenía la naturaleza humana, incluida la posibilidad de morir. El destino de la humana finitud es el morir; la muerte es, por eso, la más alta prueba de humanidad» (xiv, 165). Pero precisamente esta muerte de crucifixión en extremo ignominiosa y vergonzosa es la «enajenación de lo divino» (xiv, 157*), «y la importancia del hecho histórico está en que es la historia de Dios» (xiv, 166). Como dice Hegel, no sin énfasis. «Dios mismo está muerto, según se dice en un himno de Lutero; con esto quiere darse a entender la conciencia de que lo humano, lo finito, lo frágil, la debilidad misma es un momento divino, inherente a Dios mismo, que la finitud, lo negativo, el ser otro no está fuera de Dios, y que el ser otro en cuanto tal no impide la unidad con Dios. El ser otro es lo negativo sabido como momento de la misma naturaleza divina. Aquí está contenida la suprema idea del espíritu. Lo exte-

rior, lo negativo, se convierte de esta forma en lo interior. La muerte tiene, por un lado, el sentido y la significación de que con ella queda desprendido lo humano y sale a la luz de nuevo la gloria divina; es un desprendimiento de lo humano, de lo negativo. Pero a la vez la muerte misma es también lo negativo, la suprema coyuntura a que los hombres están expuestos en su existencia natural. Y esto es, por tanto, el mismo Dios» (xiv, 172; cf. 157s*).

Por eso la muerte de Cristo, como el acto más grande de amor de Dios, es la *reconciliación* del mundo con Dios y, a la vez, la de Dios consigo mismo: «La muerte es el amor mismo; en ella se contempla el amor absoluto; es la identidad de lo divino y lo humano, que consiste en que Dios está en lo humano, en lo finito, y esto finito es, aun en la muerte, determinación de Dios. Por la muerte reconcilia Dios al mundo y se reconcilia eternamente consigo mismo» (xiv, 166). Si bien es cierto que en esta muerte «Cristo (fue) entregado *por nosotros* (y que su muerte) es interpretada como un sacrificio, como el acto de la absoluta satisfacción» (xiv, 158*, cf. 172s), sin embargo con ello quiere expresarse algo más que una imputación jurídico-formal, «como si Dios fuera un tirano que exige víctimas» (xiv, 166). Más bien ella ha de entenderse como absoluta y universal reconciliación que desde toda la eternidad está produciéndose en el seno de la idea divina: «Esta muerte es, pues, expiatoria por nosotros en cuanto que representa la historia absoluta de la idea divina, representa lo que ha sucedido en sí y eternamente sucede» (xiv, 159*). Dios mismo se inmola: «No es la historia de un individuo, sino que es Dios quien lo hace» (xiv, 160*).

El horizonte social de la muerte de Dios, que ya había sido claramente puesto de relieve en Jena, vuelve a aparecer aquí en la nueva significación que la muerte de Cristo recibe por la circunstancia de haber tenido lugar como deshonra de un criminal ante los ojos de todos. Mientras que en los años de la tiranía del emperador romano lo más sublime se tomó por lo más despreciable, ahora, en la muerte de Cristo, en forma rigurosamente revolucionaria, lo más bajo se convierte en lo más alto; y este cambio tenía que dar lugar a que los fundamentos internos del estado imperial quedasen minados. Una revolución no política, pero de consecuencias políticas: «En la muerte natural queda transfigurada la finitud en cuan-

to meramente natural; pero aquí queda honrada también la deshonra civil, la cruz; lo que el Estado tiene preparado para deshonorar, lo que es más bajo en la representación se convierte aquí en lo más alto. Lo cual implica que lo tenido por más abyecto pasa a ser lo más sublime. En esto se cifra la expresión inmediata de la revolución perfecta contra lo establecido y contra lo que para la opinión vigente tiene valor. Al convertir la deshonra de la existencia en un honor, todos los vínculos de la convivencia humana quedan atacados, conmovidos y disueltos. La cruz es lo que corresponde a nuestro patíbulo. Cuando este símbolo de la deshonra se convierte en insignia, en blasón y, por añadidura, en una insignia cuyo contenido positivo es el reino de Dios, el Estado, el ente social, queda despojado de lo más íntimo de su estructura y demolido en sus cimientos substanciales» (xiv, 161s*).

7. *Espíritu e Iglesia*: El grito de Hegel «¡Dios ha muerto!», es sólo una verdad provisional; de otra forma no sería posible entenderlo. Su sentido es demostrar *ex opposito* con la mayor radicalidad que la muerte de Dios es la muerte de la muerte; es decir: que ¡Dios vive! Esta muerte no es, pues, el final, sino un nuevo principio. El detalle infamante de haber sido crucificado se convierte en trofeo; pues por el hecho de que la muerte sea asumida en Dios, de que se convierta en un momento suyo, ella queda también vencida. De la misma muerte se deriva la resurrección: «Dios ha muerto, Dios está muerto; esta es la idea espantosa de que todo lo eterno, todo lo verdadero no existe, de que la negación está dentro del mismo Dios; a ello va unido el sentimiento de la total perdición, la pérdida de todo lo supremo. Pero el proceso no se para aquí, sino que ahora tiene lugar la inversión; pues el mismo Dios sigue subsistiendo en ese proceso, y esta muerte no es más que la muerte de la muerte. Dios vuelve a resucitar a la vida: todo se convierte en su contrario. La resurrección es algo que pertenece igualmente a la esencia de la fe... A la resurrección sigue la glorificación de Cristo; y el triunfo de la elevación a la diestra de Dios concluye esa historia que, en esta forma de conciencia, es el despliegue de la misma naturaleza divina» (xiv, 167; cf. 162-164).

Y aquí comienza ahora, desde la negación de la negación, el

proceso de retorno y de perfección, como tercera esfera del espíritu (xiv, 164): «La singularidad de la idea divina, la idea divina en cuanto *un* hombre, no adquiere en realidad su perfección sino teniendo, en primer término, frente a sí a muchos individuos y haciéndolos luego retornar a la unidad del espíritu, a la comunidad, para existir allí como real y universal conciencia de sí misma» (xiv, 164*). El retorno de Cristo debe entenderse espiritualmente: el «futuro» como «momento» del «presente». «Así es como la representación sensible entiende la *segunda venida*, la cual es esencialmente un retorno absoluto, que luego adopta la forma de un paso de la exterioridad hacia lo interno: un Consolador, que no puede venir hasta que la historia sensible, como inmediatez, no haya pasado. Éste es, por tanto, el momento de la formación de la comunidad o el punto tercero: el espíritu» (xiv, 168s). La venida, entendida en su significado interno, es la venida del espíritu en el devenir de la comunidad. Por tanto, de la muerte y la resurrección de Cristo surge, en el espíritu, la *Iglesia*. En ella es creída, sabida y testificada su muerte y su resurrección.

La apariencia sensible se desvanece, pero es conservada espiritualmente en la comunidad: «La *formación de la comunidad* tiene el sentido de que la forma sensible», la aparición de Dios en la carne «pasa a recibir el elemento del espíritu» (xiv, 168). La encarnación se perpetúa para todos los hombres sucediendo continuamente dentro de la Iglesia; la redención, que está consumada como *en sí*, se hace tal *para* todos y cada uno. Esto se hace posible por la efusión del Espíritu Santo, a través del cual Cristo sigue estando espiritualmente presente en la comunidad. «Él está en ellos; y ellos forman, y son, la universal Iglesia cristiana, la comunión de los santos. El espíritu es el infinito retorno hacia sí mismo, la infinita subjetividad; pero no como representada, sino como la divinidad real y presente. No se trata ahí del en sí substancial del Padre ni del Hijo, que es Cristo, que es la verdad en forma objetiva, sino de lo subjetivamente presente y real, lo cual, aun estando así subjetivamente presente como exteriorización en aquella visión objetiva del amor y de su dolor infinito, sólo (es) por esta mediación. Éste (es) el Espíritu de Dios, o Dios como Espíritu presente y real, Dios habitando en su comunidad. Cristo (dice): "Donde hoy dos

o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos"; yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación de los tiempos. Cristo ha muerto; pero al decir: "con vosotros, en vosotros", expresa la forma de ser del Espíritu Santo. Ésta es la absoluta significación del Espíritu, ésta es la más alta y pura conciencia de la idea absoluta, de la absoluta verdad como conciencia de sí misma» (xiv, 180*; véase 182*). Dentro de esta Iglesia nacida del Espíritu Santo, los creyentes participan de la vida del Dios que está presente en la comunidad, por lo cual constituyen entre sí una unidad. Por tanto, el último período de la evolución del espíritu es el reino y la era del Espíritu Santo y, con ello, de la Iglesia, que en su último estadio es la «comunidad de la filosofía» (xiv, 175-232).

En este lugar resultaría tentador hablar de la eclesiología de Hegel, del nacimiento de la comunidad y de su fe, de su existencia y pervivencia, de su plena realización. Pero si es verdad que este tema ha de ser altamente sugestivo para el sistemático y ecumenista católico, y no en último lugar por lo que se refiere a las diferencias confesionales indicadas por Hegel, tenemos que resistir a la tentación para que este capítulo no adquiera una excesiva extensión. El mismo Hegel nos ofrece la excusa: «El estudio de la Iglesia en su figura concreta, juntamente con su existencia empírica y su historia, nos llevaría demasiado lejos, a pesar de lo tentador que este asunto podría ser» (xiv, 175*).

Pero no quisiéramos dejar de ofrecer al lector las últimas palabras de Hegel. Él mismo se hace la pregunta de si la religión cristiana está, como todas las demás configuraciones históricas, sometida a la ley del nacer, conservarse y perecer. Hegel se expresa en sentido negativo, apoyándose en Mt. 16,18, donde se habla de las puertas del infierno que no prevalecerán contra la Iglesia: «Hablar del perecer significaría terminar con una disonancia» (xiv, 231*). Ahora bien, la causa de la religión en el mundo tiene, desde luego, mal porvenir. De ahí la afirmación y el consejo de Hegel al final: «De hecho, es preciso que la religión se refugie en la filosofía» (xiv, 231).

5. CRISTO EN LA FILOSOFÍA

El sentido más hondo y último de la filosofía de la religión está en que no termina en sí misma, sino que abre rutas más allá de ella. No en el sentido de que no contenga la verdad última y definitiva, sino en el de que no la contiene en su forma definitivamente válida. Ella apunta hacia la verdad en su forma definitiva, hacia la filosofía. Y la filosofía concreta es la filosofía en su desarrollo, desde su comienzo hasta la culminación en que ahora se encuentra. Hegel nos presenta esta evolución en su *Historia de la filosofía*⁴⁹. «La historia de la filosofía hace pasar ante nuestros ojos la galería de los espíritus nobles, que con la audacia de su razón penetraron en la naturaleza de las cosas, del hombre y en la naturaleza de Dios, nos descubrieron sus arcanos y forjaron para nosotros el tesoro de los más sublimes conocimientos. Este tesoro, de cuya riqueza nosotros queremos participar, constituye la filosofía en general. El origen de la misma es lo que nos proponemos conocer y entender en estas lecciones» (xv, 6*). Así había descrito Hegel ya en la introducción compuesta en Heidelberg la tarea de la historia de la filosofía, y luego repitió los mismos pensamientos casi al pie de la letra en la introducción redactada en Berlín (xiv, 21).

La filosofía, en cuanto *historia* de la filosofía, es la filosofía de la filosofía. Como tal, es la cumbre suprema de la sabiduría. Y sin

49. Afortunadamente han llegado hasta nosotros, escritas de puño y letra del propio Hegel, las dos introducciones, altamente importantes, a la *Historia de la filosofía* (*). Para el resto de la materia tenemos que contentarnos con los apuntes tomados por los alumnos en las clases y con otros manuscritos de Hegel, que fueron incorporados por C.L. Michelet a su primera edición (poco satisfactoria) de la *Historia de la filosofía*, en 1833-36. Para toda la introducción (incluidos los epílogos) y para la filosofía china e india poseemos una edición ejemplar de Hoffmeister (xv; la cual ha de completarse con cinco manuscritos descubiertos posteriormente; de acuerdo con una nueva numeración el volumen lleva el número xx). Para las demás partes citamos la edición jubilar (G xvii-xix). No existe una exposición de la *Historia de la filosofía* de Hegel que se halle a la altura de los tiempos. Tampoco las obras de carácter general son recomendables en este caso sin ciertas reservas, puesto que, o falta en ellas la *Historia de la filosofía*, o se la menciona con demasiada brevedad. Más en detalle tratan de ella K. FISCHER, B. CROCE, N. HARTMANN y E. BLOCH. Junto a éstos últimos hay que mencionar los siguientes trabajos, aunque ya son antiguos: A.L. KYM, C. MONRAD, W. WINDELBAND y M.B. FOSTER. Son importantes para nuestro contexto concreto: J. STENZEL (filosofía griega), B. LAKEBRINK (Anselmo de Canterbury), TH. STEINBÜCHEL (Maestro Eckhart), E. METZKE (Nicolás de Cusa), G.A. WYNEKEN (Kant). Desde el punto de vista del materialismo dialéctico la *Historia de la filosofía* de Hegel es estudiada por R.O. GROPP.

embargo no se entendería bien a Hegel si se pensase que la historia de la filosofía tiene por objeto suplantar o absorber simplemente la filosofía de la religión (cf. xv, 166-221). Aparte de que la revelación no se hace asequible a todos sino en la religión, mientras que la penetración filosófica de lo revelado es cosa de elegidos, la religión ha de ser considerada también, y a pesar de ello, como un estadio absoluto del conocimiento. También ella es conocimiento absoluto de Dios e, indirectamente, conocimiento de la naturaleza y del espíritu. También ella posee no sólo racionalidad, sino la universal racionalidad infinita. También la religión es ya «el *santuario de la verdad misma*, el *santuario* donde el acostumbrado engaño del mundo de los sentidos, de las representaciones y de los fines limitados, de la esfera de la opinión, tiene que esfumarse» (xv, 43*).

No es que se trate de una falta de contenido o de verdad absoluta; «únicamente que la *forma* en que el contenido está presente en la religión es distinta de aquella otra bajo la cual el mismo contenido se halla en la filosofía; y por eso una historia de la filosofía tiene que ser necesariamente distinta de una historia de la religión» (xv, 45*). ¿Qué entiende Hegel por esta forma? «Esta forma, razón única por la cual pertenece a la filosofía el contenido que en y por sí es universal, es la forma del pensamiento, la forma de lo universal mismo. En cambio, en la religión está ese contenido por medio del arte para la contemplación exterior, así como para la representación y el sentimiento» (xv, 46*). Por tanto, la filosofía no crea ni una nueva verdad ni una nueva revelación; lo único que pretende es reflexionar sobre la religión real y profundizarla. Ahora bien, en la filosofía absoluta es donde el pensamiento se halla en sí mismo. Aquí ya no es el pensar que, sirviéndose de la fantasía, representa cosas del corazón, del sentimiento y del entendimiento. Es el puro pensamiento pensante. Tampoco piensa ya contraponiéndose al absoluto, sino como espíritu que se sabe a sí mismo. Y con ser tan distinto de esto el pensamiento religioso, él no es únicamente la envoltura, traspasada la cual haya que buscar luego la verdad pura (¡rebajando el valor del mito y subiendo el de la filosofía!). El velo de la representación no está ahí para tapar, sino para ser recorrido y expresar la verdad. ¿Por qué empeñarse en separar la luz de su resplandor? Lo único que sucede es que la religión

«necesita» de «una clarificación» (xv, 57). Necesita únicamente «ser *traducida* a relaciones espirituales y mentales» (xv, 58*), a fin de «hacerse *inteligible*» (xv, 59*).

Y esto tiene lugar ahora sobre el plano más elevado del conocimiento, estudiando el devenir de la filosofía. Lo cual implica la reflexión sobre el conocimiento que el pensamiento tiene de sí mismo, sobre la forma de pensarse a sí mismo que es propia del espíritu absoluto, tal como éste aparece en la historia; implica igualmente un sumergirse, olvidándose de sí mismo, en las aguas espirituales de la tradición, cuyo caudal ha ido creciendo con la afluencia de los siglos, y en el que la filosofía no se hunde y desaparece, sino que se convierte en la ciencia absoluta del espíritu absoluto. «Γνωθι σεαυτόν» *conócete a ti mismo*, la inscripción que se hallaba sobre el templo del Dios de la sabiduría en Delfos, es el mandamiento absoluto que expresa la naturaleza del espíritu» (xv, 36*s).

Si anteriormente la historia de la filosofía ha sido una colección de anécdotas, de biografías y axiomas aislados, ahora tiene que convertirse en una ciencia verdaderamente histórica. Historia de la filosofía es algo muy distinto de la narración de un *conjunto de opiniones filosóficas* (o como dicen los malignos, de una serie de locuras... o por lo menos *desvaríos*) o de la aburrida «*erudición*... consistente en conocer una cantidad de *cosas inútiles*» (xv, 25*). Si todo consistiera en considerar de manera simplemente histórica los distintos sistemas que se han sucedido y peleado entre sí, no quedaría más que un caos de opiniones y al final un escepticismo. En lugar de esto ha de admitirse, y para ello está la confianza radical que Hegel tiene puesta en la razón, que la verdad no es más que *una*. «Por tanto, no puede haber más que *una* filosofía verdadera» (xv, 27*). De lo que no se deduce que las otras sean falsas. Se trata de ver el bosque entre los árboles y el único cuerpo en los muchos miembros. En la mirada especulativa puede verse claro que todas estas filosofías son filosofía: distintas formas de aparición de la única verdad, que es polifacética, que se desenvuelve en estadios y momentos necesarios, que se enreda y vuelve siempre a florecer de forma maravillosa.

«Por eso la filosofía es sistema en evolución, y lo mismo ocurre con la historia de la filosofía» (xv, 33*). Esta evolución puede

tener lugar de dos formas: o bien con conciencia de su necesidad, como en la lógica; o bien empíricamente, como ahora en la *Historia de la filosofía*, sin esa conciencia expresa. Pero ambas cosas están ligadas entre sí. Y para Hegel lo decisivo es, precisamente: «que la sucesión de los sistemas de filosofía en la historia es la misma que la *sucesión deductiva* de las determinaciones conceptuales de la idea. Yo aseguro que si se estudian los *conceptos fundamentales* de los sistemas que han aparecido en la historia de la filosofía, limpios y desprovistos de aquello que forma su configuración exterior, su aplicación a lo particular y cosas parecidas, se tiene los distintos estadios de la determinación de la idea misma en su concepto lógico. Y viceversa: si se toma en sí mismo el proceso lógico, se encuentra en él el proceso de las apariciones históricas según sus momentos principales» (xv, 34*). Por consiguiente: ¡identidad de ontogénesis y filogénesis!

Esto quiere decir que toda la evolución de la historia de la filosofía, en medio de todas las contradicciones que van surgiendo y desbancándose unas a otras, es necesariamente lógica; más aún: la historia de la filosofía no es otra cosa que el desarrollo concreto de la lógica supratemporal y eterna, incluso en esta época.

Por doquier impera la estricta interdependencia objetiva de la cosa misma, que es lo que se mueve: la necesidad del concepto, del logos divino, del espíritu absoluto. No hay nada en esta historia que sea simplemente falso; incluso los sofistas tienen su parte de razón. Pero todo esto es unilateral, aunque cada vez menos; y según decrece la unilateralidad, aumenta la inteligibilidad. Si uno no se para ahí, si la misma historia no se detiene, todo queda correctamente situado según la transición, la contradicción y la inversión, de forma que la historia de la filosofía ya no es el decrédito de la filosofía, sino que representa su más honrosa ratificación y verificación.

Sobre esta cima especulativa, «*el estudio de la historia de la filosofía es el estudio de la filosofía misma*» (xv, 35*). Y sólo una historia de la filosofía verdaderamente especulativa merece también «el nombre de ciencia» (xv, 36*).

Sólo ella es capaz de percibir la marcha filosófica escalonada de la actuación, concreción e interiorización que van siempre en aumento debido a una perenne renovación de configuraciones; sólo ella

puede valorar los puntos problemáticos no resueltos en un sistema anterior como los verdaderos puntos de apoyo — con frecuencia con un sentido que está allí en forma meramente oculta — de la progresiva escalada del sistema posterior; sólo ella puede representar «al espíritu universal, que se manifiesta en la historia» (xv, 37) a lo largo de fructuosos rodeos recorridos en bien madurada y acompañada marcha y dentro de un desgaste considerable de energías, sobre aquella «suprema cumbre» (xv, 38) en la que «el espíritu del tiempo está presente» en los diversos pueblos «pensándose a sí mismo como espíritu» (xvi, 39). Sólo el pensamiento, que reconcilia especulativamente los sistemas que se van sucediendo dentro de una contradictoriedad plena de sentido, es capaz de hacer justicia a la evolución histórica y al espíritu absoluto.

Por mucho que parezca significar para Hegel el dios *kronos*, no ahorra esfuerzos por ordenar esa histórica «galería de los espíritus nobles», desconcertante a primera vista, siguiendo la tabla de las categorías de la lógica, que aun siendo sistemática, para Hegel reviste un carácter fluido y dinámico a fin de que el sistema y la historia de la filosofía vengan así a corresponderse y se ponga de relieve la justificación relativa a que tiene derecho toda filosofía y todo filósofo, lo mismo que la justificación también relativa de cada categoría lógica. En el fondo, cada filósofo representa una categoría, según puede constatar, incluso cronológicamente, en los filósofos antiguos: Parménides (la del ser), Heráclito (la del devenir), los atomistas (la del ser para sí). La evolución procede en sentido ascendente y sin interrumpirse: de los sistemas más pobres y desvaídos hasta los más ricos y complicados: enriquecimiento del espíritu por medio de la adquisición de conciencia sobre la riqueza que ya se poseía, pero que se hace visible en el tiempo, en la «galería de los espíritus nobles» (xv, 6*).

Es preciso que oigamos todos estos nombres famosos, según van sucediéndose unos a otros y acusando sus respectivos influjos, dentro de esta maravillosa y única historia del problema y del sistema, prestando atención de paso, con propósito comparativo, a las páginas que a cada uno se les dedica, al objeto de saber apreciar lo que hay en cada uno de ellos. La filosofía china e india son consideradas como etapas previas de la filosofía propiamente dicha; ésta empieza con los *griegos*, conduciendo, en primer término, de Tales

a Anaxágoras (G xvii, 204-434: los jonios Tales, Anaximandro, Anaximenes; los pitagóricos; los eléatas, Jenófanes, Parménides, Zenón, así como Heráclito, y por fin Empédocles, Leucipo, Demócrito y Anaxágoras); luego de los sofistas (Protágoras, Gorgias) a los socráticos (Sócrates, los megáricos, los cirenaicos, los cínicos; G xviii, 1-169) y por fin a Platón y Aristóteles (G xvii, 169-423). A este primer período griego sigue un segundo de dogmatismo y de escepticismo (G xviii, 423-586: los estoicos y epicúreos, los neocadémicos y escépticos) y el tercer período del neoplatonismo (G xix, 1-96: Filón, la cabala y el gnosticismo; los alejandrinos Sakkas, Plotino, Porfirio y Prócuro). La *filosofía medieval* abarca tres períodos: el primero es la filosofía arábiga (G xix, 121-132) representada por los medabberinos, los comentaristas de Aristóteles y el judío Moisés Maimónides. Luego viene la escolástica (G xix, 132 hasta 212), con la edificación de la doctrina de la fe sobre razonamientos metafísicos a cargo de Anselmo y Abelardo, con la exposición metódica de los conceptos doctrinales por parte de Pedro Lombardo, Tomás, Duns Scoto; la familiarización con los escritos aristotélicos en Alejandro de Hales y Alberto Magno; la oposición del nominalismo contra el realismo en Roscelino, Ockham, Buridan; la dialéctica formal a cargo de Julián de Toledo y Radaberto; para terminar con la mística de Gerson, Raimundo Sabunde y Raimundo Lulio; por fin ocurre la reavivación de las ciencias (G xix, 212 hasta 262) por medio del estudio de la antigüedad (Pomponacio, Ficino, Gassendi, Lipsio y Reuchlin), las mismas tendencias filosóficas (Campanella, Bruno, Vanini) y la reforma. La *filosofía moderna* empieza con Bacon y Böhme (G. xix, 278-327) y nos lleva hasta el período del entendimiento discursivo (G xix, 328-534) con su metafísica del entendimiento (Descartes, Spinoza, Malebranche; luego Locke, Grocio, Hobbes, Pufendorf, Newton; y por fin Leibniz, Wolff y la filosofía popular), inaugurándose luego un período de transición (Berkeley y Hume, los filósofos escoceses y los franceses Holbach, Robinet, La Mettrie, Helvecio y Rousseau). Este período es superado por la filosofía contemporánea alemana (G xix, 534-692) de Jacobi, Kant, Fichte, los románticos y Schelling.

Y ahora, después de todos estos grandes nombres, superándolos y conteniéndolos a todos: «el resultado», «el punto de vista a que ahora se ha llegado» (G xix, 684). Sobre la imponente cumbre, teniendo tras sí y debajo de sí tres milenios de ascensión del espíritu, está Hegel. «Hasta aquí ha llegado el espíritu del mundo. La última filosofía es el resultado de todas las anteriores; nada se ha perdido, todos los principios se han conservado» (G xix, 685). Hegel hereda todo el patrimonio. Y en mirada retrospectiva sobre los pasados siglos «de esfuerzos del espíritu» y «de su más arduo trabajo», Hegel dice: *Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem!* (G xix, 685), y anuncia la victoria universal: «Se ha inaugurado una nueva

época en el mundo. Parece que ahora el espíritu ha conseguido desprenderse de todo extraño ser objetivo y comprenderse, por fin, como espíritu absoluto, que produce por sí mismo lo que es para él objetivo, conservándolo a la vez en su poder pacíficamente. Cesa la lucha de la autoconciencia finita con la autoconciencia absoluta, que aquella creía tener fuera de sí. Es la totalidad de la historia transcurrida hasta ahora, y en especial, la historia de la filosofía, que no hace sino representar esta lucha y que parece haber llegado a su meta, donde la autoconciencia absoluta, representada en dicha historia, ha cesado de ser una realidad extraña; por tanto, donde el espíritu es real en cuanto espíritu. Pues éste no es tal sino en cuanto se sabe espíritu absoluto; y esto lo sabe en la ciencia... Ésta es la situación de la época actual, y con ello la serie de las figuras espirituales queda concluida por ahora. Y así queda concluida esta historia de la filosofía» (G xix, 689s).

No podemos menos que citar en este punto una observación hecha por Nietzsche: «A esta forma hegeliana de entender la historia se la ha llamado burlonamente el peregrinar de Dios sobre la tierra; un Dios, empero, que es producido a su vez por la historia. Ahora bien, este Dios se ha hecho transparente e inteligible atravesando las paredes craneales de Hegel y se ha elevado ya a todos los estadios dialécticamente posibles de su devenir, hasta llegar a la autorrevelación, de forma que, para Hegel, la culminación y el punto final del proceso universal se juntan en su casa de Berlín. En realidad tendría que haber dicho que todas las cosas a partir de él propiamente tan sólo han de valorarse como una coda musical del rondó de la historia del mundo y, más exactamente, como una cosa superflua. Esto no lo dijo; pero en cambio sembró en las generaciones posteriores que han recibido el fermento un asombro ante el «poder de la historia» que en la práctica se convierte a cada instante en ciega veneración ante el éxito y en idolatría por lo efectivo...»⁵⁰.

Con esto hemos llegado al final de la filosofía de la filosofía y simultáneamente al final del sistema circular hegeliano. En este momento volvemos a preguntar dónde ha quedado Cristo dentro de esta historia de la filosofía que es «lo más íntimo de la historia del mundo» (G xix, 685) y, así, «la revelación de Dios tal y como él se sabe a sí mismo» (G xix, 686). En este *sancta sanctorum*, y

50. F. NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen* II, 8; *Werke* I, 263.

precisamente dentro de él, debería ser posible encontrarlo. Y en realidad se lo encuentra. Sobre esta cima no es negada la religión (Hegel lo ha dicho con suficiente claridad), ni se la considera superflua, sino que es «clarificada». A manera de resumen digamos ahora⁵¹ que lo que en la *Filosofía de la religión* se afirmó sobre Cristo no es retractado aquí, sino que es repetido y confirmado expresamente: divinidad de Cristo (cf. por ej., xv, 174, 176, 179-181, 245s; G XVIII, 119). La doctrina de los gnósticos «que diluyen la forma de existencia, de realidad, la cual es en Cristo un momento esencial... convirtiéndola en un pensamiento general» (G XIX, 65), y en especial, la doctrina de los docetas acerca del «cuerpo aparente» y de la crucifixión «sólo aparente y simbólica» (G XIX, 66s); pero también, por otra parte, la doctrina de los arrianos, «que habían tomado a Cristo por un puro hombre, pero engrandeciéndolo hasta hacerlo una naturaleza superior» (G XIX, 113; cf. 137), es para Hegel herejía y deformación de la verdad cristiana. En su introducción a la filosofía de la edad media, que Hegel no conoce muy bien, como evidentemente se aprecia, y sobre la que «vamos a pasar calzándonos las botas de siete leguas» (G XIX, 99), trata Hegel de nuevo sobre el cristianismo, dentro del cual «ha llegado a la conciencia del hombre y se ha revelado a él lo que es Dios, se ha hecho más consciente para el hombre la unidad de la naturaleza divina y la humana» (G XIX, 99). Al tratar sobre la filosofía de los padres de la Iglesia, refiriéndose a Cristo dice: «... así, pues, este otro en Dios es el Hijo, un momento dentro de lo divino... Pero no basta que el momento concreto sea sabido en Dios, sino que es preciso que sea sabido también en relación con el hombre; que Cristo fue un hombre real. Ésta es la relación con el hombre como con un “éste”; tal “éste” es el momento transcendentamente importante del cristianismo, es el tremendo acto de ligar entre sí las más terribles contradicciones» (G XIX, 112; cf. 113-116). Refiriéndose a la filosofía escolástica Hegel dice: «Así sucede que el hombre sólo se hace espiritual por la elevación sobre lo natural, llegando de esa forma a la verdad. Alcanza esta verdad cuando la certeza de que en Cristo

51. Sobre los textos trinitarios (mejor dicho: triádicos) desde los antiguos indios y griegos (sobre todo Platón), hasta Böhme, Spinoza y Kant, cf. J. SPLETT, *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*, 107-115.

está presente la identidad de la naturaleza divina y la humana, de que el Logos se ha hecho carne en él, se convierte en contemplación. De esta forma tenemos, en primer lugar, al hombre que llega a la espiritualidad por medio de este proceso, y, en segundo lugar, al hombre en cuanto Cristo, en el que esta identidad de las dos naturalezas es sabida. En esto consiste la fe en Cristo: por medio de este saber de esa identidad en Cristo, por medio del saber de esa unidad originaria llega el hombre a la verdad. Y como el hombre no es otra cosa que este proceso, consistente en ser la negación de lo inmediato y llegar a sí mismo, a su propia unidad, saliendo de esta negación, tiene que renunciar, por tanto, a su deseo, a su saber y a su ser naturales. Esta renuncia de lo natural es contemplada en los sufrimientos y en la muerte de Cristo, así como en su resurrección y ascensión a la diestra del Padre. Cristo fue un hombre completo y sufrió el destino común, que es la muerte; el hombre en él sufrió, se inmoló, negó su propio natural y se elevó a través de ello. En él personalmente tiene lugar la contemplación de este proceso que es la conversión de su ser-otro en el espíritu y de la necesidad del dolor de la renuncia a la condición natural; pero el dolor de que Dios esté muerto es el manantial de donde nacen la salvación y la elevación a Dios. De esta forma tiene lugar, por tanto, lo que ha de acaecer en el sujeto; así son sabidos en Cristo, como realizado en sí mismo, este proceso y esta conversión de lo finito» (G XIX, 133s; cf. 132, 134s, 137s, 145, 151).

Por consiguiente también aquí, en «lo más íntimo de la historia del mundo», en la «revelación del espíritu tal y como él se sabe a sí mismo», puede encontrarse a Cristo. El cristianismo no es eliminado por la filosofía, sino que es conservado. Y con todo, en la *Historia de la filosofía* se pone de manifiesto más que en ningún otro sitio que Cristo, a pesar de toda su necesidad, es un acontecimiento pasajero y de validez limitada dentro de la historia del mundo. Los pasajes cristológicos se encuentran o bien en los capítulos introductorios sobre la religión y su distinción de la filosofía, y en este sentido no pertenecen a la historia de la filosofía, sino a la filosofía de la religión, o bien en el apartado de la filosofía medieval (de la patrística, o de la gnóstica); y precisamente así aparece su encuadramiento en una época pasada.

De forma demasiado clara se advierte que Cristo no tiene importancia constitutiva para la filosofía de la filosofía. Aparecido en la plenitud de los tiempos, se deja atrás en la edad media (o incluso ya en la patrística o, en el fondo, ya en los primitivos siglos del cristianismo). Allí, en el reino de lo objetivo, de lo exterior y contingente, es donde tenía él su sitio. Pero falta la verdadera subjetividad e interioridad: «Era... la doctrina de la Iglesia, también especulativa, pero en la forma de objetos exteriores» (G XIX, 155). «La reconciliación era solamente formal; no era en y para sí; era sólo nostalgia del hombre, mera satisfacción en otro mundo» (G XIX, 200). Falta la verdadera visión: «El entendimiento discursivo se ocupa de los misterios de la religión; éstos son contenido absolutamente especulativo, contenido que es únicamente para el concepto racional; pero el misterio, el espíritu, esa perla de la razón no ha entrado todavía en el pensar» (G XIX, 202). Y por fin, falta la verdadera necesidad: «Si este objeto (del entendimiento) es Dios, p. ej., el hecho de que Dios se ha hecho hombre, la relación entre Dios y el hombre no está concebida según su naturaleza real; se dice que Dios aparece, y nada más; es decir, de alguna manera. De ahí pasa a deducirse fácilmente que en Dios no hay nada imposible; de esta forma se pueden meter en él hasta calabazas; importa igual que sea una u otra la forma en que se pone el Absoluto» (G XIX, 206). En una palabra: al pensamiento religioso medieval le falta aquella altura especulativa en la que la encarnación de Dios se entiende y se explica por el ser del espíritu universal.

Tampoco la reforma, que en sí era una vuelta a la interioridad y a la espiritualización, tomó en serio este punto: «La evolución filosófica de las doctrinas de la Iglesia fue descuidada» (G XIX, 259). La nueva filosofía, por el procedimiento de hacer ciertos rodeos que no son nada cristianos, ha sido la que ha llevado a cabo esta obra. La filosofía cuenta con el cristianismo: «La filosofía ha de hacer su renovación partiendo del cristianismo» (G XIX, 157). Pero en un nuevo espíritu: «Hay filosofía propiamente dicha cuando uno se entiende a sí mismo y comprende la naturaleza en un pensar libre, pensando y comprendiendo en virtud de ello la presencia de la racionalidad, el ser, la ley general. Pues esto es lo nuestro: la subjetividad, que, en cuanto pensante, es infinitamente libre y

autónoma, y no reconoce autoridad alguna» (G XIX, 269). «El interés general de la ciencia está en producir también dentro del pensar esta reconciliación que antes era sólo creída» (G XIX, 274). En la nueva era, pues, ha ido descubriéndose, cada vez mejor, de qué se trata en realidad — ya en el cristianismo e incluso en el Cristo histórico —: no se trata de lo contingente y exterior, de lo histórico, sino del espíritu universal absoluto; de la identidad de sujeto y objeto, de finito e infinito, de Dios y hombre. ¿Y no se reconocen aquí de la mejor manera imaginable los intereses y la persona misma de Cristo? Aquí no se niega al Cristo histórico; pero tampoco se trata, en definitiva, del acontecimiento único que en él se da; no es el Cristo histórico el que mayormente llena el interés, sino que la atención está centrada en el contenido específico de ese acontecimiento, en la *idea* del cristianismo, si bien ésta sólo es inteligible desde un dato particular de la historia. Dicha idea es: el Dios-hombre, la reconciliación entre Dios y hombre en el espíritu absoluto como proceso eterno (cf. G XIX, 90-120).

Por esto podrá fácilmente entenderse por qué el Cristo histórico no tiene ningún papel en la historia de la filosofía moderna, la cual no pretende ser, sin embargo, más que un estadio superior de la antigua; en este apartado Hegel apenas lo nombra una sola vez (G XIX, 466; sólo indirectamente, a través de una cita de Leibniz, el cual, a su vez, cita la Biblia). Y también se comprende por qué el Cristo histórico no aparece al final de todo el desarrollo, en el resultado escatológico de la historia de la filosofía; no es él quien tiene la palabra, sino «el espíritu en cuanto espíritu», que «se sabe a sí mismo como espíritu absoluto» (G XIX, 690).

6. ¿DIOS DEL FUTURO?

No es posible hacer aquí una adecuada valoración de toda la concepción histórico-filosófica de Hegel. Lo que ya habíamos comprobado con ocasión de la *Filosofía de la historia universal* se ha puesto de manifiesto ahora con toda plasticidad en la *Filosofía del arte*, de la *religión* y en la *Historia de la filosofía*: a saber, que Hegel, haciendo de mediador en la guerra que se venía librando

desde hace siglos entre la idea y la historia, ha dado una *visión de la historia* que no es sólo asombrosamente compacta y de una inagotable profundidad, sino también, por intención del propio autor, esencialmente *cristiana*. Todo el pensamiento de Hegel pretende ser histórico; todo su pensamiento histórico quiere ser religioso; y todo su pensamiento religioso ha de ser entendido a la luz de la encarnación de Dios: no como una metafísica estática y atemporal, sino como una universal y dinámica filosofía cristiana de la historia. La onto-teo-lógica de Hegel se ha revelado como una poderosa teodicea que pretende ser en toda la línea y en todos sus estratos una historiódicea.

Y todo esto en una época en que una imagen del mundo, dos veces milenaria, acababa de sucumbir definitivamente, arrastrando también consigo, en el vértigo de la caducidad histórica, la idea de Dios y del hombre que hasta entonces había estado vigente; en que la historia del hombre había sido desmitizada y desacralizada; en que se habían formado nuevas situaciones económicas y sociales y una sociedad «civil» revolucionariamente nueva. La revolución francesa apenas sí había dejado sin conmocionar ninguna de las instituciones políticas, morales o religiosas; la ilustración, y el conflicto por ella articulado entre la fe y la razón, había sobrepasado el mundo de los hombres de ciencia y alcanzado las capas populares; no solo el Estado y la sociedad, sino también el cristianismo y las Iglesias habían perdido caudales enormes de energía integradora; y el romanticismo subjetivista, enemigo de la ilustración, era demasiado débil para poder devolvérsela. En muchos de los hombres de entonces, que eran a la vez y con toda verdad críticos y cristianos, ilustrados y creyentes, arraigados en la tradición y a la vez progresistas, hizo una tremenda impresión el que un filósofo completamente moderno, elevándose por encima de toda crítica lo mismo que de toda apología de la religión, hubiese llevado a cabo, en impresionante alarde de sistemática perfección, la reanimación de la verdad cristiana, por lo que también el moderno hombre crítico se hallaba en disposición de poder prestarle un asentimiento racionalmente fundado y bien pensado, y no meramente apoyado en una sumisión fiducial a una autoridad. Con ello se establecía en el conjunto de la situación una matizada diferencia entre filosofía

y teología, en lugar de la moderna esquizofrenia de fe e ilustración; en lugar de la disyuntiva entre racionalismo o religión del sentimiento, se introducía la unidad de entendimiento y corazón en el ámbito de la razón; y el biblicismo de la ortodoxia o una religión filosófica de la naturaleza daban paso al esfuerzo sistemático por una hermenéutica bíblica a la altura de los tiempos.

¿Y no hemos podido comprobar ahora, una vez conocidos los textos, cómo Hegel ha empleado en la *Filosofía de la religión* una mayor exactitud en la interpretación de la Escritura y cómo ha precisado considerablemente su pensamiento con relación a determinados puntos difíciles que los *Escritos de su juventud* y los principales escritos publicados habían dejado confusos, tales como los relativos a la doctrina de la Trinidad, al bien y el mal en el hombre, o la diferencia entre la generación intratrinitaria del Hijo y la creación del mundo, a la peculiaridad de Cristo, a la exposición de su mensaje y de su destino y, por fin, a la significación del espíritu y de la Iglesia? Su *Filosofía de la religión* no es, desde luego, una dogmática ortodoxa, pero tampoco es una ilustración superficial.

En la teología de Hegel, comparada con la clásica, sorprende su visión filosófico-teológica de la historia, donde no se escatima ningún esfuerzo conceptual. El Dios de Hegel no es un espíritu más allá de las estrellas, que opera sobre el mundo desde fuera, sino el espíritu asentado en los espíritus, en lo hondo de la subjetividad humana. Su doctrina sobre la Trinidad no es una matemática conceptual extraña a la realidad, sino una *oikonomia* trinitaria puesta en relación con la historia. Él no ve la creación del mundo como una decisión abstracta de la voluntad *ex improviso*, sino como una acción fundada en el saber de Dios y no sigue la imagen de una especie de emanación (de lo perfecto a lo imperfecto, con una edad de oro paradisiaca en los comienzos), sino la idea de la evolución (de lo menos a lo más perfecto). La providencia no es un concepto derivado de la noción de un Dios arbitrario, sino que es vista especulativamente como incrustada en la marcha concreta de la historia. La historia del universo no queda canalizada en una limitada economía sacral de salvación, rodeada por todas partes de una historia profana, sino que toda la historia universal es concebida como una y única historia de la salvación universal que está centrada, desde el punto

de vista religioso, en el acontecimiento de la encarnación de Dios. Las religiones no cristianas no son depreciadas en sentido meramente negativo o consideradas como fenómenos naturales sin importancia, sino como religiones precristianas que, *in umbra et figura*, tienen por objeto al Dios único y, en su carácter de figuras precursoras, anuncian ya lo perfecto. La encarnación de Dios no es depreciada pietísticamente hasta convertirla en un acontecimiento para la piedad particular, ni se hace de ella una exclusiva teológica de la Iglesia, sino que se la muestra como un acontecimiento universal en su importancia para toda la humanidad. El pecado y el dolor no pierden su seriedad en virtud de una teodicea supratemporal abstracta, sino que son presentados dentro de una teología de la muerte de Dios como superados por éste en su justificación concreta y en la del hombre, por medio de un dolor y un triunfo que tiene lugar en el cauce de la historia. El espectador de la historia que la mire desde Hegel, no negará, por tanto, como un iluso las contradicciones, los absurdos y las catástrofes en la historia del mundo, pero tampoco quedará sin saber qué pensar ante ellas. No capitulará renunciando a toda comprensión de la tragedia del mundo, ni se rebelará con cólera irracional contra los aparentes contrasentidos, sino que, más bien, se mostrará dispuesto a aceptar sereno la historia real, tal y como es, gracias a una visión de la razón que penetra en el orden último de la historia, el cual es un arcano para el entendimiento. ¿No podría haber aquí un camino intermedio entre el razonamiento somero y el devoto irracionalismo del sentimiento, que en el fondo son ambos incompetentes? ¿Acaso tiene la fe algo que temer porque sea entendida como una dimensión racional?

Sin duda podían aducirse aquí nuevamente todas aquellas *reservas* que en los dos capítulos anteriores hicimos y comentamos con detalle respecto de las obras principales de Hegel; pues, en definitiva, sobre los caminos seguidos por el espíritu del mundo a lo largo de la historia universal y los surcados por el mismo espíritu en los feudos del arte, de la religión y de la filosofía, hemos podido observar lo mismo que en la *Fenomenología*, la *Lógica*, la *Enciclopedia* y la *Filosofía del derecho* ya habíamos debatido críticamente, a saber, ese «quedar suprimido-asumido» en una implacable necesidad y dialéctica del ser, en una visión racional que suplanta toda fe y en

una ciencia de la historia. Todo esto ha vuelto a ponerse de manifiesto en este capítulo y ha hablado a través de los textos mismos. Tales reservas no se han disipado todavía.

K.Löwith, al que en conjunto hay que dar la razón sobre su artículo acerca de la supresión de la religión cristiana en Hegel, en el cual toma postura en contra de las tesis opuestas de C.G. Schweitzer, dice: «La relación de Hegel con la religión y con la teología cristiana fue siempre y esencialmente ambigua. Por una parte hay en él una *justificación* filosófica de la religión a través de su crítica misma a las formas religiosas de la representación o, dicho con el concepto fundamental de la filosofía hegeliana, que también tiene un sentido ambiguo, una «supresión-conservación» de la religión en la filosofía. Ésta suprime la religión, pero en el sentido de que la transforma y conserva, elevando las representaciones religiosas al nivel de los conceptos»¹. Esto no excluye que en el conjunto y en los detalles se dé mucho más de lo que lo expresa Löwith aquello que él mismo ha reconocido como característico de las posteriores lecciones de Hegel sobre filosofía de la religión: «Una disminución de la crítica al cristianismo para justificarlo mediante el pensamiento conceptual»².

Pero hay algo que en este momento es para nosotros más importante que todas las reservas. La significación del pensamiento histórico-filosófico de Hegel supera con mucho lo que desde Voltaire se había designado como «filosofía de la historia»; la cual, según hemos puesto de manifiesto con ocasión de nuestro estudio sobre su *Filosofía de la historia universal*, una vez pasada la ilustración, pasado Hamann y pasado Herder, encontró en Hegel su culminación de forma tan impresionante, que incluso concepciones tan antihegelianas de la historia como las de Marx, Kierkegaard o Dilthey, lo mismo que la ciencia de la historia del siglo XIX, han quedado marcadas por él. Puede decirse que la historia es *el gran tema* de toda la filosofía de Hegel. Lo que paulatinamente había ido haciéndose paso en los *Escritos de juventud* y salido definitivamente a la superficie en Jena, lo que en la *Fenomenología* había sido desarrollado en una primera operación partiendo de la conciencia y después había quedado cimentado a fondo y con la mayor exactitud en el pensamiento puro de la *Lógica*; lo que en la *Enci-*

1. K. LÖWITH, *Hegels Aufhebung der christlichen Religion*, 194s.

2. Ibid. 213. En relación con este debate, cf. el informe crítico «Hegel y la teología» de P. Henrici, 706-710.

clopedia se presentaba como un sistema universal y fue aplicado en la *Filosofía del derecho* a la realidad social; se concretó finalmente de forma singular en las monumentales lecciones sobre historia universal, sobre arte, religión e historia de la filosofía, a saber, la historia como proceso dialéctico, como realización, autorrepresentación y autorrevelación del absoluto. En cuanto Hegel introduce la historia en el absoluto y hace que éste tenga su dimensión histórica, sobrepujando toda «filosofía de la historia», él ha traído a la conciencia en forma impresionante lo que más tarde habría que llamarse *historicidad* y, particularmente, historicidad de la verdad. Pero a la concepción hegeliana no puede acusársele de antemano de relativismo, de renuncia a todo lo permanente y de una inseguridad general.

El *contenido* real de la historicidad ya había sido pensado mucho antes de que se introdujera el *vocablo* historicidad; y el contenido es más importante que la palabra: «En el fecundo y dispar concepto de “historicidad” apenas si se incorpora más tarde un rasgo nuevo que de alguna manera no estuviera ya contenido en Hegel, que éste no hubiese insinuado o sobre el cual no hubiese reflexionado ampliamente»³. En todo caso no deja de tener su interés el hecho de que el vocablo mismo, que luego, siguiendo a Dilthey, York y Heidegger, habría de convertirse en la palabrita de moda del siglo xx, si el texto de Michelet no engaña, fue usado primeramente por Hegel, y en concreto, cosa muy significativa para nosotros, en un contexto cristológico.

Como no disponemos del texto original de Hegel tenemos que contentarnos con la edición de Michelet, que no es del todo irreproachable. En ella está contenido el neologismo «historicidad» en dos pasajes⁴. En un detallado análisis⁵ L.v. Renthe-Fink ha puesto de manifiesto cómo el neologismo empleado en esos dos pasajes, que en todo caso constituyen la primera prueba del uso de ese concepto, «es, con toda probabilidad, una creación de Hegel mismo»⁶. El texto de Michelet recibe una corroboración por las formulaciones manuscritas de Hegel, que, como sabemos, tenía predilección por las terminaciones *heit* y *keit* («bilidad», «cidad»), que expresan un matiz filosófico abstracto («*Heimatlichkeit*»; «*Besorglichkeit*», «*Offenbarkeit*», «*Menschlichkeit*»,

«*Sinnigkeit*»). Mientras que la palabra en cuestión dentro del primer pasaje, en el que se usa hablando de Grecia, tiene un sentido arcaico y antiguo que hoy nos es extraño, cuando se emplea en el contexto cristológico «es usada en un sentido especulativo, filosófico y religioso que se aproxima al significado moderno de ese vocablo...»⁷. El pasaje de la primera edición de Michelet dice: «Lo esencial de los padres de la Iglesia ortodoxa, que se oponían a esos especulantes gnósticos (a los que antes se había referido Hegel) estaba en que conservaron la forma determinada de objetividad, de realidad en Cristo; pero de manera que allí el fundamento es la idea y así se da una íntima unificación de idea y forma histórica. Por tanto se trata de la *verdadera idea del espíritu en la forma determinada de la historicidad*. Pero la idea no era todavía distinguida, en cuanto tal, de la historia. En cuanto la Iglesia se atuvo a esta idea en la forma histórica, determinó la doctrina»⁸.

«Historicidad» es aquí definida como «la más íntima unificación de idea y forma histórica», tal como Hegel la percibe en la contemplación de la «realidad de Cristo» y la presenta como contenido especulativo del cristianismo. «Pero este pasaje tiene su corroboración en otros muchos momentos de la obra de Hegel, en los que él vuelve insistentemente sobre el problema cristológico-trinitario, sobre el misterio de Jesucristo, y en los que uno advierte cómo el problema especulativo de humanidad y divinidad de Jesucristo reviste una significación claramente existencial, en el sentido de una vivencia primaria dentro de la concepción fundamental en el sistema de su filosofía. Una parte concreta y central de la filosofía de Hegel no es, propiamente hablando, otra cosa que la exégesis del texto del evangelista Juan: «Y el Verbo se hizo carne»⁹.

Personalmente Hegel no usó la palabra «historicidad» para designar la «esencia» de la historia como estructura de una realidad en devenir o para expresar el rasgo fundamental de la existencia humana (en contraposición a todo lo que es ser natural), en cuanto existencia que se sabe a sí misma como histórica. Pero ya en la *Fenomenología* había elaborado mentalmente los conceptos de temporalidad, mundanidad, corporeidad y enajenación, lo mismo que en la *Lógica* emprendió la reflexión sobre las categorías de devenir, finitud, realidad, existencia, determinación, y puso de relieve

3. G. BAUER, *Geschichtlichkeit*, 15s.

4. Primera edición de la *Filosofía de la historia universal*, por Michelet; *Werke* XIII, 173s, así como XV, 137 (en la 2.ª edición a cargo de Michelet XV, 107).

5. L.v. RENTHE-FINK, *Geschichtlichkeit*, 20-46.

6. Ibid. 29s.

7. Ibid. 26.

8. Citado por Renthe-Fink, 21.

9. Ibid. 24s.

que la dialéctica, con sus inherentes contradicciones y contrasentidos, es la forma de movimiento propia de la historia y la estructura de la conciencia humana. La historia, que en cuanto sabida es el proceso del espíritu que entra dentro de sí mismo, viene considerada ya por Hegel desde el punto de vista del presente, y el hombre es experimentado como históricamente condicionado en el autoconocimiento memorial. Hay en el prólogo a la *Historia de la filosofía* una frase, y en este caso podemos citar el manuscrito original de Hegel, en la que éste afirma: «Pero de hecho, lo que *nosotros* somos, lo somos históricamente» (xv, 12*).

Ahora bien, aunque la lengua alemana deba a Hegel la formación del vocablo *Geschichtlichkeit* (historicidad) y durante toda su vida el contenido del problema de la historicidad fuera una preocupación extremadamente acusada, por otra parte está demostrado que ese concepto no fue convertido ya por el propio Hegel en un *término técnico*. Más bien, una vez que R. Haym en su discusión con la filosofía de la historia de Hegel usó por primera vez el vocablo historicidad en su acepción actual, esa palabra pasó a ser término técnico por obra de Dilthey (aliado de Haym) y de York (que comenzó a usarlo en su correspondencia epistolar con Dilthey: «Pues ciertos hegelianos tienen una relación especialmente íntima con la historicidad»)¹⁰. Por lo menos según Renth-Fink¹¹, Hegel no empleó la palabra historicidad como categoría porque su relación con la historia en definitiva fue siempre oscilante, y porque «historicidad» parecía implicar una relatividad histórica que no correspondía exactamente a la concepción de Hegel sobre la historia como proceso temporal del eterno autodevenir y autodesarrollarse del espíritu. Es cierto que en principio Hegel hace una fundamentación suprema de la historia, pues en último término ella es el movimiento del espíritu absoluto mismo en sus diversas fases y configuraciones. Pero, de hecho, en su desnuda facticidad, contingencia y confusión, la historia empírica no es susceptible de ser incluida de manera total en este proceso del espíritu: «Este fenómeno es lo que el mismo Hegel había designado como “la contradicción interna”, “la doblez” de todo lo que es historia, la mezcla de “mera historia

exterior” e “historia divina”, de historia y no historia; un contenido que Dilthey dedujo como antinomia fundamental de la filosofía hegeliana en cuanto metafísica; aquello mismo que Marcuse designó en sus análisis como la “extraña escisión” e “interna y curiosa ambigüedad” de Hegel, y que nosotros hemos llamado la ambivalencia de la historia en Hegel»¹².

Aparte de que con estas consideraciones se haya o no acertado a dilucidar la razón por la que Hegel evitó la palabra «historicidad» como «término técnico», lo cierto es que la concepción de la historia en Hegel *es* ambivalente; y precisamente las grandiosas lecciones que él da al final ponen una y otra vez de manifiesto el abismo que media entre su originaria concepción fundamental especulativa y la realización práctica. Las dificultades filosóficas inmanentes al sistema hegeliano que constatamos a lo largo de todo nuestro trabajo y volvimos a constatar últimamente en relación con la *Filosofía de la historia universal*, han ido aumentando constantemente a pesar de lo que podríamos calificar de auténtico despilfarro de profundos conocimientos tanto en el terreno filosófico como en el histórico. Aun haciendo honor a sus espléndidos conocimientos en casi todos los ámbitos de la vida (especialmente en el terreno de la historia política y filosófica, en historia de la cultura, del arte y de la religión), a su genial síntesis de unas proporciones jamás conocidas, a un arte formal extremado y a su elaboración mental exhaustiva de los detalles, no hubo forma de lograr que la totalidad de la realidad histórica apareciese como especulativamente racional. Y así ocurrió que Hegel, batiéndose con apuros contra toda clase de dificultades que iban surgiendo, bajo mano trocó el original monismo dialéctico del espíritu propio de su filosofía de la historia por un disimulado dualismo, mientras que de palabra seguía proclamando el triunfo de la concepción primera y hacía como si nada hubiese cambiado.

Ilijin ha demostrado brillantemente en su capítulo final cómo lo que en la *Lógica* pura había podido desarrollarse sin implicaciones en mayores compromisos, se hizo impracticable a medida que el espíritu iba desenvolviéndose en la naturaleza. Entre filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu, por un lado, y naturaleza y vida espiritual humana, por el otro, se abre un pro-

10. Citado ibid. 84.

11. Cf. ibid. 36-46.

12. Ibid. 42.

fundo abismo: «La serie de categorías científicas se cierra perfectamente, pero el torrente del acontecer mundano sigue su marcha como viviente evolución empírica, para cumplir su destino bajo el yugo de la ciega necesidad y en el remolino del siniestro acaso»¹³. «El concepto especulativo lucha con su sombra. Lo empírico y concreto es su molesto *alter ego*, que él no puede ni aceptar ni rechazar; y este *alter ego* transforma el religiosamente creído monismo y panlogismo del ser en un problema filosóficamente insoluble»¹⁴. Hegel se ve tentado una y otra vez a negar, sin más, especulativamente lo empírico y concreto; pero cuanto más pasa el tiempo tanto menos lo consigue (Hegel no puede acallar en sí mismo al empirista y realista). Pero de haberlo hecho no le habría quedado más remedio, de acuerdo con su concepto original, que incluirlo en el mayestático caminar del absoluto. Pero Hegel no tuvo nunca valor para dar ese paso; es decir, el valor de introducir en Dios todo el caos, divinizando todo lo existente. «Y véase el resultado: la filosofía de Hegel oscila constantemente entre un dualismo solapado y el intento de eliminar por propio poder lo empírico y concreto»¹⁵. El monismo del espíritu, de un hecho filosófico considerado como consumado, se convierte en la tarea de un lento ser y devenir de Dios, al que la filosofía ha de seguir sumisamente. El originario panlogismo racionalista se convierte en un panteologismo racional-irracional; es decir, el que todo sea lógico no había sido fácil de demostrar; en cambio era más fácilmente demostrable que todo es teleológico; no todo es concepto, pero todo está orientado orgánicamente hacia un fin. El pensarse dialéctico y orgánico de la razón se convierte en razón orgánicamente operante de Dios. Dios obra incluso allí donde la razón, en el medio de la naturaleza y de la historia, se aleja de sí y no se piensa a sí misma. El panteísmo no es pura forma de ser de Dios, sino su forma de ser en la acción creadora. La teodicea del *Logos* se convierte en teodicea del *telos*. Con esto el programa de Hegel de máxima aspiración pasa a ser a mínima realización. Pero «Hegel realiza este tránsito del racionalismo al teleologismo, no en la forma de un Schelling, es decir, por el procedimiento de un cambio renovador de la forma de pensar, sino en lucha constante con el objeto. Sigue, por así decirlo, la marcha de Dios e informa sobre las dificultades que a lo largo del mundo halla la idea, dificultades ante las que fracasa el *Logos*, y la razón se ve obligada a retirarse al *telos*. De ahí resulta la extraña y desconcertante situación: el concepto deja de ser concepto y, sin embargo, sigue siéndolo y celebra un supuesto triunfo. Dicho de otro modo, la filosofía de Hegel adopta los ademanes de un racionalismo más ambicioso, más militante y con mayor éxito, en el que el verdadero, profundo y definitivo triunfo corresponde al elemento irracional. El objeto no aceptó el panlogismo; lo rechazó y exigió otros criterios. El racionalismo se vio obligado a renunciar a sus pretensiones iniciales y a contentarse con un programa

mucho más modesto. Pero la vanidad racionalista persistió. Hegel siguió considerando su filosofía como un panlogismo, y la historia de la filosofía se lo tomó al pie de la letra»¹⁶.

Ya la generación siguiente a Hegel (no sólo Marx, sino también y precisamente futuros historiadores como Ranke, Droysen y Burckhardt), no acabó de entender el hecho de que en la historia todo proceda racionalmente, de que toda la historia sea el autodesarrollo dialéctico de Dios a través de diversas etapas^{16a}. Como ellos pensó también el siglo xx, y por cierto no sólo Dilthey y la fenomenología. Por tanto ¿ha de decirse que la filosofía de Hegel está viciada ya en su misma raíz? O haciendo la pregunta en nombre de la teología: De toda aquella unión entre Dios y la historia, entre la verdad eterna y la contemplación histórica, ¿no queda otra cosa, en el fondo, que el simple transcurrir del tiempo carente de sentido, la mera historicidad fáctica de lo singular? Pero el problema de la historicidad tiene además otros aspectos.

Ya Kierkegaard, frente a la universal «transformación» hegeliana en la historia del espíritu, había hecho hincapié en la historicidad como «momento». La existencia singular del individuo no puede transformarse en ningún proceso histórico del espíritu absoluto; sólo puede realizarse siempre de nuevo en la fe como existencia cristiana. Bajo la impresión que produjo la protesta de Kierkegaard, transpuesta a la filosofía (y la «teología dialéctica» del joven Karl Barth, esbozada anteriormente por Kierkegaard), y haciendo alusión expresa al concepto de «historicidad» en la forma en que lo entienden Dilthey y York, Martín Heidegger intentó en el último capítulo de su obra *Ser y tiempo*, dentro del margen de su análisis de la existencia, contestar a la pregunta de hasta qué punto y bajo qué supuestos ontológicos la historicidad es un constitutivo esencial de la existencia. Como razón oculta de la historicidad de la existencia señala él «el ser propiamente para la muerte», es decir, la finitud de la temporalidad¹⁷. De esta analítica existencial-temporal de la

16. Ibid. 371.

16a. Sobre la instauración del pensamiento histórico en el siglo xix con Droysen, Dilthey y York von Wartenburg, cf. el estudio de P. HÜNNERMANN.

17. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 372-404.

13. I. ILJIN, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, 360.

14. Ibid. 353.

15. Ibid. 358.

existencia distingue Heidegger el concepto del tiempo en Hegel y su relación al espíritu, considerándolo como la elaboración más radical de la «idea vulgar del tiempo»¹⁸.

Pero el análisis de la historicidad de la existencia no resuelve la cuestión de la historicidad ni la problemática de la idea que Hegel tiene de la historia, como lo demuestra la llamada «vuelta» de Heidegger del «ser-hombre» al «ser», la cual ya se insinuaba en la obra *Ser y tiempo* (cf., especialmente, el capítulo inicial sobre la primacía del problema del ser y el final sobre el sentido del ser en general), pero no se consumó hasta los escritos posteriores, ya que la anunciada segunda parte de *Ser y tiempo* no apareció jamás. Dicha vuelta va realizándose en *Sobre la esencia de la verdad* (1943, de hecho perteneciente a 1930-31), en la *Carta sobre el humanismo* (1947), en *Identidad y diferencia* (1957), en el libro sobre Nietzsche (1961: lecciones y ensayos de 1936 a 1946) y en conferencia dada en Friburgo el 30-1-1962 con el título significativamente invertido de *Tiempo y ser*. Ahora Heidegger ya no intenta, como lo había hecho en las primeras obras, pensar la existencia en forma de ontología fundamental de cara al ser, sino que piensa el ser mismo con un lenguaje que en cierto modo habla desde aquél, conjugando el ser (la verdad) y la historicidad; se trata de entender el ser como «historia del mismo», que es a la vez «historia del mundo» (la cual, como historia ontológica, ha de ser cuidadosamente distinguida, por supuesto, de la historia óntica intramundana). El ser se convierte en el poder de la historia, del que le viene al hombre la forma de ser en que históricamente existe y que para él es algo que está ahí. De esta manera, el ser ya no es aislado del tiempo; recibe carácter de suceso. No es hieratismo, abstracción, o incluso fórmula vacía, sino plenitud y vitalidad que acontece, fundamenta, penetra en todo, dispone soberanamente y descubre encubriendo.

Pero sería un grave error creer que el radicalizar Heidegger el problema de la historicidad y unirlo con el problema fundamental del ser está realizando un retorno a Hegel. No existe tal retorno por

su parte. Y la razón de esto no es sólo porque en Heidegger queda descartado el problema de Dios, ya que no es posible que lo sagrado aparezca en el horizonte antes de que el ser, que es lo primario para Heidegger, haya sido pensado, momento en que podría plantearse la cuestión de lo divino, el problema de Dios. Ni es solamente porque el ser es considerado como vinculado a la existencia (ciertamente el ser es el que fundamenta la posibilidad de la existencia [entendida en sentido existencial y transcendental filosófico], pero ese ser no pasa a convertirse, metafísicamente hablando, p. ej., en un absoluto en el sentido que para Hegel tiene el espíritu absoluto [o en el que tiene para la escolástica el *ipsum esse*]). La razón es sobre todo la de que en la consideración del ser mismo se trata programáticamente de la superación de la metafísica tradicional, que había tenido su último representante en Hegel y que, a juicio de Heidegger, tampoco había sido superada por Nietzsche. Desde Platón, esta metafísica había mantenido a través de los siglos la separación entre el mundo físico-sensible y el metafísico-suprasensible, con lo cual había pensado el ente de cara al ser, pero no el ser mismo. Por eso la anterior historia del ser, según Heidegger intenta poner de manifiesto en una destrucción básica (que es a la vez integración transformadora) de la ontología occidental, se presenta como historia del olvido del ser; y la misma metafísica es la que, según Heidegger, ha traído el nihilismo.

En el artículo sobre Nietzsche en *Holzwege* (1950, que sigue a las *lecciones y ensayos* de 1936-46, los cuales no fueron publicados hasta 1961) Heidegger examina esta problemática dentro del contexto de un viejo tema hegeliano que ya conocemos; se trata de una penetrante y fuertemente arbitraria interpretación de la frase «Dios ha muerto»¹⁹. «Lo que Hegel quiere aquí decir es una cosa muy distinta de lo que piensa Nietzsche cuando dice esas mismas palabras, si bien es cierto que existe entre ambos una relación esencial, que proviene de la esencia como metafísica»²⁰. Muerte de Dios en Nietzsche significa un proceso histórico. Todo el mundo suprasensible de las ideas y de los ideales, de los fines y de las motivaciones, ese mundo que, a partir de Platón y del tardío platonismo griego y cristiano, era el real y el que verdaderamente contaba, frente al cual el mundo sensible parecía ser el intrascendente, el mudable, aparente e irreal, pierde su fuerza operante. Es decir,

18. Ibid. 428-436. H. MARCUSE ha elaborado una ilustración del punto de arranque heideggeriano por medio de una confrontación del mismo con el concepto de ser en la *Lógica* de Hegel (y con el de la vida sobre todo en la *Fenomenología*): *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. El tiempo, como concepto clave, es tratado por A.B. BRINKLEY, siguiendo a A. KOJEVÉ, en su volumen *Studies in Hegel*, 3-15.

19. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, 193-247 (cf. especialmente *Nietzsche* II, 335-490).

20. Ibid. 197.

todo ese mundo metafísico pierde su fuerza operante; empieza a brotar el nihilismo. Mueren unos valores y nacen otros. Se produce un cambio de signo en todos los valores, en todas las condiciones del mantenimiento y fomento de la vida, un cambio de contenido en los valores por virtud de un nuevo principio, una nueva sensibilidad estimativa para la vida en general. Nietzsche sostiene que este cambio de signo en todos los valores es un vuelco y una superación de toda metafísica. Heidegger ve en ello únicamente una nueva metafísica (que él cree será la última), una metafísica de la «voluntad del poder» y del «eterno retorno de lo mismo». También aquí permanece oculto «hasta qué punto la naturaleza del hombre se determina por la naturaleza del ser»²¹: «El pensamiento occidental, sin preocuparse del ser y de su peculiar verdad, ha pensado siempre, ya desde sus comienzos, el ente en cuanto tal»²². Así tenemos que la historia del ser comienza con el olvido del ser; y la metafísica es en su esencia un nihilismo, porque no piensa el ser mismo, sino solamente la verdad del ente; no por negligencia o por error, sino porque el propio ser se oculta en su verdad; se encierra y esconde. El problema de Dios, a quien el hombre demente y loco «busca», permanece sin resolver²³.

La metafísica de Hegel, cuya relación con la historia de la filosofía es «especulativa y sólo en cuanto tal histórica»²⁴, puede denominarse, según lo hace Heidegger en *Identidad y diferencia* sobre la base de la *Lógica hegeliana*, como onto-teo-lógica²⁵. Pero como quiera que el carácter onto-teo-lógico ha caído en descrédito para el pensamiento, Heidegger prefiere «silenciar a Dios en el ámbito del

21. Ibid. 233.

22. Ibid. 238s.

23. Observaciones críticas a la «metafísica de la subjetividad» de Hegel, hechas desde el punto de vista de Heidegger y con relación al problema de Dios, se encuentran en W. STOLZ, *Menschsein als Gottesfrage*, 132-137, 217-225. El mérito de haber hecho programática y sistemáticamente fructífero para la teología el «viraje» de Heidegger pertenece a H. OTT: *Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie*, 1959. Antes ya habían discutido los filósofos este «viraje» de Heidegger: K. LÖWITZ, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, 1953; y W. SCHULZ, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort M. Heideggers*, 1953-54. La tesis de que la filosofía de Heidegger en su época tardía está más de acuerdo con la teología de Barth que con la de Bultmann (ampliamente influido por el Heidegger de los principios), ha obrado como auténtico reactivo sobre la escuela de Bultmann. En torno a la discusión de este punto cf. las aportaciones de H. BRAUN, H. OTT, W. ANZ, H. FRANZ y G. EBELING, en: «Zeitschrift für Theologie und Kirche», Suplemento 2 (1961). El debate se continúa en el primer volumen de la serie *Neuland der Theologie. Gespräche zwischen amerikanischen und europäischen Theologen* (con simultánea edición americana: *New Frontiers in Theology*), publicada por J.M. ROBINSON y J.B. COBB, con el título *Der spätere Heidegger und die Theologie*; son importantes, junto con las colaboraciones de los dos editores y la contestación de H. OTT, los artículos de los americanos A.B. COME, C. MICHALSON y SCH.M. OGDEN.

24. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, 39.

25. Ibid. 56.

pensar»²⁶. Como onto-teo-lógica, la metafísica piensa «el ente como tal en lo universal y primero *juntamente* con el ente como tal en lo supremo y último»²⁷. Pero lo que Heidegger quiere es pensar el ser mismo en «pensamiento esencial». Para él, el «asunto del pensamiento no es, como para Hegel, el ser “en cuanto pensado en el pensamiento absoluto y el absoluto mismo”, sino el ser “en cuanto diferente del ente”»²⁸. Y sólo pensamos objetivamente el ser «cuando lo pensamos en su diferencia del ente y pensamos el ente en su diferencia del ser»²⁹.

De esta manera hombre y ser están relacionados entre sí en forma de recíproca incitación. En la historia del ser se abre, se revela al hombre como verdad originaria el ser que se oculta y retira, sin que en este quedar afectado por el ser se abra, como en la metafísica, un horizonte o un punto de referencia absoluto. El ser mismo que se nos envía en el lenguaje es historicidad propiamente dicha que llega hacia nosotros. Pero aquí hemos de comenzar preguntando si, no obstante, esta historia del ser que ilumina y a la vez se retrae, entendido desde y hacia la existencia humana, es ya una respuesta suficiente a la problemática planteada por Hegel. Ciertamente una supresión de toda realidad histórica en su proceso del espíritu absoluto es imposible; en este punto tiene clara justificación la crítica hecha a Hegel. Por otra parte, el ser puede entenderse perfectamente como algo que acontece, como historia, aunque no se presuponga su vinculación a la existencia desde la perspectiva de Hegel; la metafísica no tiene por qué ser necesariamente una metafísica de los entes estáticos, y de hecho no lo fue en Hegel y en otros. Aunque se entienda, por tanto, el ser como historia y como apertura de la verdad originaria, que se produce constantemente con nuevas formas y situaciones en el hombre individual, y, de este modo, se reconozca la original interdependencia entre ser verdad e historicidad, ¿se puede precisamente entonces al pensar la historia del ser descartar la pregunta por un ser absoluto tan fácilmente como lo ha hecho Heidegger con relación a Hegel? Precisamente cuando el ser se envía en su historia hacia nosotros y nosotros quedamos afectados por él, ¿puede reprimirse la pregunta por un poder

26. Ibid. 51.

27. Ibid. 58.

28. Ibid. 42s.

29. Ibid. 59.

que fundamenta esa historia? Y precisamente contando con que, según se insiste en la tradición metafísica (y en toda teología negativa), es imposible ya de antemano la representación adecuada del absoluto, ¿se puede ignorar que el ser en cuanto historicidad apunta más allá de sí mismo, a un hacia dónde de la historicidad y al fundamento último de esa historicidad como fundamento del acontecer?

Todas estas preguntas se las plantea, p. ej., J. Möller, situando críticamente la problemática de la historicidad y atemporalidad de la verdad. Con razón ve este autor nuestro pensamiento «colocado entre Hegel y Heidegger»³⁰, con lo que se opone a toda interpretación indiferenciada y esquemática de la historia filosófica del problema. Una interpretación de ese tipo reduce el verdadero fenómeno del pensar, en el que una y otra vez se repiten los conatos de explicación del evento fundamental de la verdad (que no son en modo alguno intentos disparatados), siguiendo ciertas líneas que parten de la visión filosófica fundamental del intérprete, bien sea éste Hegel, o Heidegger, o el tomismo. Con relación al problema de la historicidad y de la verdad, Möller cree que puede demostrarse, precisamente cuando se supone una inteligencia histórica del ser al estilo de Heidegger, que la historicidad del ser humano exige estructuras universalmente vinculantes: algo universal vinculante, supraindividual y una continuidad en la historia de la humanidad, lo cual tampoco pudo ser negado ni por Dilthey ni por Troeltsch. «Si la historicidad del ser humano exige estructuras universalmente vinculantes, el recurso al ser como mera historicidad sigue siendo insuficiente todavía para poder dar razón de la historicidad. La verdad entendida como el ser que se abre remite a su vez a una última apertura, que simultáneamente es para nosotros ocultamiento. El viraje del pensamiento sólo se conservará en su radicalismo si se admite esta exigencia y a la vez se renuncia a determinar objetivamente el contenido de la misma»³¹. No quiere decirse que con esto quedaría desbordada la historicidad de nuestro pensamiento, sino que su posibilidad es pensada de una forma nueva: «En la historicidad del ser que se abre, se nos muestra esclareciéndose y ocultándose la verdad absoluta, que nos sale al encuentro históricamente»³².

Pero ahora es cuando el problema se agudiza verdaderamente. Esta última razón (o el ¿«hacia dónde?») de la historicidad, ¿pertenece a un ámbito suprahistórico? ¿El hombre queda así remitido a una eternidad que él, desde luego, sólo puede entender de

forma histórica, pero que significa evidentemente una «suprahistoricidad», «un ser suprahistórico que, como razón absoluta, es propiamente la verdad»?³³. La cuestión es la siguiente: ¿No volvemos de esta forma a ser arrojados otra vez a la separación platónica de los dos mundos, la cual fue criticada por Heidegger, y en buena parte con razón, como una metafísica? ¿No supone eso una renuncia a una de las ideas centrales de Hegel, tesis que se debería mantener aunque no se admita el monismo espiritual, a saber la de que el *absoluto mismo* tiene una historia o es *histórico*?

En el aspecto teológico podría buscarse aquí una respuesta que iría en la siguiente dirección: Cuando Heidegger critica a Hegel como representante de la metafísica platónica de los dos mundos, por lo menos en un sentido no tiene razón, a saber: en el programa de Hegel, a base de una historicidad radical, queda eliminada una suprahistoricidad divina que atribuya a Dios un carácter suprahistórico, sino al conocimiento que el hombre tiene de él, por lo menos a Dios mismo. Es verdad que no fue capaz de realizar su programa, puesto que unió la historicidad de Dios con un monismo espiritual por el que se barría toda diferencia entre Dios y mundo, y que, además, tenía que fracasar frente al poder de lo fáctico. Pero ¿quiere esto decir que, convencido Hegel de un falso monismo espiritual, queda igualmente liquidada su concepción de la historicidad del absoluto? ¿No estaría dentro de lo posible el pensar que él toma en todo su rigor inevitable la diferencia entre Dios y mundo, y, sin embargo, sigue sosteniendo una verdadera historicidad de Dios? No necesitamos en absoluto perder tiempo en explicar que esta suposición aparece como totalmente imposible dentro de una metafísica platonizante, la cual está siempre caracterizada en su misma esencia por la separación entre un mundo «físico», «mutable», y otro mundo eterno e «inmutable», metafísico. Pero, aunque se siga sosteniendo una imborrable diferenciación entre Dios y el mundo, ¿no sería quizás preciso tomar buena nota y aceptar en todo su rigor aquella corrección que, partiendo de lo histórico, hizo Hegel a la metafísica de Platón y a la idea de Dios de Parménides? ¿No daría esto quizás como resultado el que la historicidad perdiera

30. J. MÖLLER, *Geschichtlichkeit und Ungeschichtlichkeit der Wahrheit*, 30.

31. Ibid. 33.

32. Ibid. 35s.

33. Ibid. 35, 39.

mucho de su virulencia, si no para la cuestión de un último motor inmóvil o de una idea inmutable del bien, sí, desde luego, para la de una última razón histórica del ser? Si no el metafísico tradicional, por lo menos el teólogo cristiano, ¿no debería seguir pensando en esta dirección cuando considera la «encarnación de Dios» como «historicidad fundamental a la que está referida nuestra existencia?»³⁴. ¿Puede, en absoluto, hablarse con propiedad de una «fundamental historicidad del cristianismo» cuando la condición de la posibilidad de una encarnación de Dios es solamente una «suprahistoricidad» y no una *historicidad esencial* de Dios?

Con esto hemos llegado otra vez a nuestro tema central que es la cristología. La cristología podría aportar también consideraciones y material de importancia³⁵, que por lo menos ayudarían a reflexionar críticamente sobre la repugnancia, inspirada en una tradición platónica, frente a una historicidad de Dios entendida en sentido positivo. Fue precisamente Hegel quien nos demostró cómo esa concepción acarrea graves y complejas implicaciones, tanto en filosofía como en teología, de las cuales aquí sólo pudimos comentar una pequeña parte. Es cierto que la metafísica y la teología clásicas han logrado soslayar determinadas dificultades suscitadas por Hegel con relación al concepto de Dios, definiéndolo a partir de la idea de ser como el *ipsum esse* que excluye cualquier clase de *fieri*. Pero la cuestión está en si con ello se han granjeado otras dificultades que luego se han dejado sentir con especial fuerza en la cristología clásica. Anticipándonos a lo que seguirá tenemos que preguntar ya aquí: Pensando en primer lugar dentro de los cauces de la metafísica tradicional, ¿por qué ha de quedar de antemano excluido el que, supuestas algunas precisiones y admitidas las serias consecuencias de ello derivadas, el concepto de historicidad sea tan compatible y convertible con el de ser como lo son los conceptos igualmente ilimitados (o indefinibles) de unidad, verdad, bondad y belleza, conceptos que sobrepujan, transcienden y envuelven los límites de todos los ordenamientos genéricos y específicos del ente (incluso de las más altas categorías)? O sea, ¿por qué la historicidad no ha de poderse entender también como un concepto supra-

categorial, como un concepto trascendental en el sentido escolástico (lo mismo que *res*, *aliquid*, *unum*, *verum* y *bonum*)? Ese concepto, aunque en forma distinta, podría aplicarse absolutamente a todo, o sea, se aplicaría no en un sentido plenamente unívoco, sino análogo, y, por cierto, no sólo con relación al hombre y a Dios, sino también con relación al hombre y a la naturaleza, etc. De esta forma la historicidad sería realmente, y en el fondo únicamente, una determinación fundamental, un rasgo esencial del ser mismo, del que nada queda excluido. ¿No podría de esta forma hablarse de una *analogia historiae*, en virtud de la cual la historicidad habría de predicarse de lo finito y de lo infinito, de todo ente en su diferencia ontológica y también de aquel ente que es el Ser mismo y en el que no se da la diferencia ontológica?

Y, siguiendo ahora la línea bíblica, ¿por qué el Dios vivo que aparece en cada página del AT y del NT no ha de tomarse en serio mediante una teología distinta de la vinculada a la metafísica griega? ¿Es lícito, a la vista de ese carácter viviente del Dios bíblico, refugiarse sencillamente en una trascendencia de Dios al estilo de la de Parménides, de Platón, de Aristóteles y de Plotino? ¿No debería la teología tomar más en serio la otra posibilidad del pensamiento que se halla en la historia del espíritu europeo y que tiene sus raíces en Heráclito? ¿Y no sería incluso posible que la misma trascendencia de Dios en el sentido bíblico ofreciera a la teología la posibilidad de dar un nuevo sentido a la historicidad de Dios, si esa trascendencia bíblica se entendiese correctamente? «La idea de la trascendencia de Dios no es en la Biblia la de un más allá del espíritu frente a la esfera de lo material, de lo sensible, la de una atemporalidad frente al devenir y el perecer, sino la de la pura y simple autoridad, la del Dios siempre soberano y futuro»³⁶.

En el lema del *futuro* como expresión de la trascendencia, acabamos de señalar un rasgo que es definitivo dentro de la idea de Dios en la actualidad. Dios, que en virtud de la concepción que antaño se tenía del tiempo, había sido pensado generalmente como un algo que está detrás del uniforme fluir de lo que nace y perece

34. Cf. J. Möller, *ibid.* 40.

35. Cf. Apéndices I-V.

36. R. BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie*, 107.

en los tres momentos de pasado, presente y futuro, es entendido hoy día como el escatológicamente «futuro», como «el que ha de venir» (Ap. 1,8), como el «Dios de la esperanza» (Rom 15,13), según se lo había conocido por la historia y por las promesas de un futuro hechas a Israel, como aquél a quien no poseemos ahora, pero podemos esperar activamente. De esta forma la teología se convierte en escatología. Son varios los factores que han contribuido a dar nueva vigencia a la dimensión del futuro e incluso a convertirlo para algunos en la dominante, en el «alma» del tiempo histórico.

Frente a la idea del reino de Dios en el protestantismo cultural, para el que Jesús era un maestro humano de moralidad y el reino de Dios era un reino intramundano, un ideal, un bien³⁷, JOHANNES WEISS³⁸ y ALBERT SCHWEITZER³⁹, hacia finales del siglo pasado, volvieron sorprendentemente a resaltar aquello que ya había redescubierto Reimarus, si bien dándole una acentuación apocalíptica y política, y sobre lo que había insistido igualmente el joven D.F. Strauss como rasgo fundamental de la predicación y de la existencia de Jesús, a saber, el carácter escatológico del reino de Dios y su irrupción por intervención de la acción de Dios mismo en un futuro próximo. Pero mientras que a Weiss y Schweitzer les faltaba completamente la sensibilidad para lo escatológico, KARL BARTH, en la segunda edición de su *Carta a los Romanos*, se propuso programáticamente entender el cristianismo actual «en su sentido total y exhaustivo como una escatología»⁴⁰. Por otra parte, en sus años jóvenes Karl Barth había entendido el *eschaton* en forma trascendental, como lo ahistórico y lo suprahistórico. Y Bultmann, influido por el análisis existencial de Heidegger, que en su *Ser y tiempo* había expuesto la futurición como estructura esencial de la temporalidad e historicidad de la existencia⁴¹, intenta entender el *eschaton* existencialmente, como el *kairós* del ser aprehendido por la palabra de la predicación, como iluminación y plenitud de la existencia aquí y ahora⁴². Es cierto que el Barth de la *Dogmática eclesiástica* revisó su escatología trascendental y destacó la teleología; con todo, al concentrarse sobre lo cristológico, siguió recargando fuertemente el acento sobre el presente; y esto se debió en buena parte a que él no pudo desarrollar la última parte de su monumental obra dogmática, la doctrina sobre la redención.

37. A. RITSCHL, *Rechtfertigung und Versöhnung*, 1870-74; idem, *Geschichte des Pietismus*, 1880-86.

38. J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1892.

39. A. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1906.

40. K. BARTH, *Der Römerbrief* (1922), 298.

41. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 385-387.

42. Continuamente en R. BULTMANN, cf. especialmente *Geschichte und Eschatologie*, 184.

Pero, a pesar de los ensayos soteriológicos al estilo de los de O. CULLMANN⁴³ y otros, se impuso ampliamente la escatología del presente en el sentido de la interpretación existencial de Bultmann. Por primera vez en los años sesenta, que por distintas razones trajeron en los diversos campos una colosal revalorización del futuro, con pronósticos, planificaciones y una futurología, J. MOLT-MANN⁴⁴, tras los impulsos no tanto de TEILHARD DE CHARDIN⁴⁵ cuanto de E. BLOCH⁴⁶, pudo lograr una sorprendente irrupción teológica hacia una escatología futurista⁴⁷, que es el horizonte en que están enmarcadas, por parte protestante, no sólo las aportaciones de W.D. MARSCH⁴⁸, sino también las de W. PANNENBERG⁴⁹, de E. JÜNGEL⁵⁰, de G. KOCH⁵¹ y la del americano H. COX⁵²; y, por parte católica, las de J.B. METZ⁵³, de K. RAHNER⁵⁴ y de E. SCHILLEBEECKX⁵⁵.

Por tanto, en la modernísima discusión teológica, el porvenir no es entendido solamente como *futurum* que puede ser construido mediante la extrapolación de la historia del pasado y del presente, sino decisivamente como *adventus*, que no puede ser extrapolado de la historia, sino que, como algo distinto y nuevo (categoría del

43. O. CULLMANN, *Christus und die Zeit*; cf. idem, *Die Christologie des neuen Testaments*; idem, *Heil als Geschichte*.

44. J. MOLT-MANN, *Theologie der Hoffnung*, así como diversas colaboraciones en su volumen *Perspektiven der Theologie*.

45. P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'avenir de l'homme*. Cf. sobre esto la interpretación de Teilhard en S. DAECHE.

46. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*.

47. Cf. la discusión sobre la *Theologie der Hoffnung*, publicada por W.-D. MARSCH. A la vez que el libro de Moltmann aparecía el de G. SAUTER, *Zukunft und Verheissung*, acerca del problema filosófico-teológico del futuro. Cf. también las felices aportaciones de H.J. SCHULTZ en el prólogo del libro que llevan el significativo título de *Auch Gott ist nicht fertig* (véase, igualmente el capítulo: *Die Mobilität Gottes*, 25-32). El trabajo católico de F. KERSTEN aporta una discusión con la posición protestante de P. Schütz, W. Pannenberg, J. Moltmann y G. Sauter.

48. W.-D. MARSCH, *Zukunft*.

49. Los artículos de W. PANNENBERG: *Die Frage nach Gott y Der Gott der Hoffnung*, en su volumen compilatorio *Grundfragen systematischer Theologie*, 361-386, 387-398. Cf., idem, *Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu*.

50. E. JÜNGEL, *Vom Tod des lebendigen Gottes*; idem, *Gott - als Wort unserer Sprache*; idem, *Das dunkle Wort vom «Tode Gottes»*.

51. G. KOCH, *Die Zukunft des toten Gottes*.

52. H. COX, *On not Leaving it to the Snake*.

53. J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*; idem, *Die Zukunft des Menschen und der kommende Gott*.

54. Los artículos de K. RAHNER, en *Schriften zur Theologie* VIII, 555-609, titulados: «Fragmento de una visión teológica del concepto de futuro»; «Sobre la teología de la esperanza»; «Sobre la problemática teológica de la "tierra nueva"»; «Consumación immanente y trascendente del mundo».

55. E. SCHILLEBEECKX, *Gott - Die Zukunft des Menschen*. Cf. también L. BOROS, *Wir sind Zukunft*.

novum) anuncia su llegada en la anticipación del futuro. No se trata, por consiguiente, de un Dios sobre nosotros o dentro de nosotros, sino de un Dios ante nosotros, cuya divinidad ha de ser entendida como la fuerza del futuro; la cual, en cuanto futura, determina y modifica el presente. De esta forma, la historia es entendida partiendo del *eskhaton* prometido de la consumación, cuya presencia pura y completa constituye el objetivo del futuro; consecuentemente, se trata de un *eskhaton* entendido también desde la historia. Y aunque fue un error de los milenaristas el pensar que se diera un fin intramundano de la historia, sí se da, en cambio (verdad del Apocalipsis) un fin intrahistórico del mundo. La historia en cuanto recuerdo está abarcada por la historia en cuanto esperanza, de forma que la fe alcanza su fin en la esperanza, lo mismo que la esperanza tiene su fundamento sólido en la fe. Esta esperanza no sólo exige una interpretación de la historia universal y una iluminación de la existencia, sino que también, en contradicción con el presente, reclama una transformación del mundo y de la existencia.

Basándose en estos y parecidos razonamientos J. Moltmann desarrolla un nuevo concepto de *trascendencia*⁵⁶. También la vivencia límite de inmanencia y trascendencia está sujeta al cambio de la historia, en la que se corresponden las «transformaciones de Dios» y las «transformaciones de la fe», sin que ni Dios ni la fe mueran. En este único mundo temporal la trascendencia ya no puede ser entendida en sentido espacial; más bien ha de ser entendida en el sentido temporal. Esto supuesto hay que descartar diversos módulos de trascendencia que hoy día son ya insuficientes:

a) Física y Metafísica: lo divino como trascendencia del cosmos regido por Dios. El cosmos, como la inmanencia de lo divino invisible. Por tanto, la trascendencia en las formas de lo infinito, de lo imperecedero, de lo ordenador y único.

b) Existencia y trascendencia: la línea que separa la trascendencia de la inmanencia no discurre ya entre Dios y el cosmos, sino a través del hombre mismo. Por tanto, trascendencia vivida en la existencia, en la propia subjetividad infinita que trasciende el mundo objetivo.

c) Trascendencia enajenada en los pequeños márgenes de esparcimiento que deja la sociedad moderna: la inmanencia de la civilización y de la

sociedad científico-técnica, artificialmente necesaria, deja libres ciertos espacios abstractos de trascendencia. En un anticipo del reino de la libertad, del juego y de la alegría, se hace posible una nueva vivencia de lo trascendente, la cual, sin embargo, siendo un descanso del reino de la necesidad y no una superación del mismo, tiende solamente a una trascendencia enajenada.

Una vez que los dos últimos módulos de trascendencia se han mostrado tan inservibles como el primero, J. Moltmann cree que se impone cada vez más este otro módulo: historia y futuro escatológico. La historia es vivida como inmanencia. La impotencia del individuo y la superpotencia de las circunstancias económicas, técnicas y sociales, que obran por un sistema de leyes autónomas, son la nueva «frontera» en la que el hombre moderno pregunta por la trascendencia. La trascendencia, en contraposición al estado y sistema actuales, señala hacia el futuro. Pero ese futuro sólo podrá ser un nuevo paradigma de la trascendencia si no es identificado, por influjo de un monodimensional pensamiento técnico, con el automático progreso técnico-cultural de la sociedad, ni, como ocurre en la interpretación existencialista, con la posibilidad de existencia del individuo y la dimensión futura de su decisión personal. El futuro será una auténtica trascendencia cuando traiga algo cualitativamente nuevo que incite a la transformación radical del Estado y del sistema actual. Con esto la historia, que en la interpretación existencial (tanto de Heidegger como de Bultmann) había palidecido ante la historicidad de la existencia, entra de nuevo en el ángulo de visión con toda su realidad.

El más reciente modelo de trascendencia como futuro es también el más viejo, en el sentido de que fue el que caracterizó la fe veterotestamentaria, particularmente la de los profetas, y, más tarde, sobre todo en el contexto apocalíptico, el mensaje y la historia de Jesús y los principios de la cristiandad. Visto desde esta historia, el porvenir esperado no es sin más un futuro vacío, sino un futuro concreto que parte de la realidad, que ha de revelarse y alcanzar su plenitud: el futuro de Cristo y el reino venidero de Dios. Desde la nueva experiencia de la vida del Crucificado en Dios, la fe cristiana se extiende como esperanza en la promesa de un futuro universal de Cristo que aún ha de llegar, pero que ya ha empezado y que es producido por el «Dios de la esperanza» (Rom 15, 13),

56. J. MOLTMAN, *Die Zukunft als neues Paradigma der Transzendenz*.

el cual «resucita a los muertos a la vida y trae al ser lo que no es» (Rom 4, 17). «Porque en esperanza estamos salvos» (Rom 8, 24). Pero esta esperanza significa un saber en el (todavía) no saber, un saber fiducial anticipado y a la vez impedido, el cual va dirigido a un reino de justicia incondicionada y de imperturbable paz, de total libertad, del amor inmarcesible, de la eterna vida y de la definitiva reconciliación del espíritu con el mundo: un reino todavía por llegar, pero que ya ha tenido su comienzo en Cristo.

Pero es preciso que, antes de seguir adelante, nos paremos a pensar los inconvenientes que encierra una tal teología del futuro. Estos inconvenientes fueron puestos de relieve, por lo que al aspecto exegético se refiere, por W. SCHMITHALS⁵⁷ y E. GRÄSSER⁵⁸, en violenta polémica contra J. Moltmann y sobre todo contra algunos representantes, menos profundos, de la «teología de la revolución», que tiene cierta afinidad con la «teología del futuro». Buena parte de la culpa de que el péndulo se haya inclinado bruscamente hacia la izquierda la tiene la teología y exégesis existencial, al escamotear un futuro real del mundo y de la humanidad (reducción a la futurición siempre nueva de la existencia humana). En una crítica reposada cabría reconocer un valor positivo a ese movimiento.

Con todo, no hay teología del futuro que pueda permitirse pasar por alto o menospreciar los siguientes puntos:

1.º, que también una teología y predicación que aspire a tener función social, si quiere conservar el nombre de cristiana, ha de tener como norma y texto el mensaje original del Antiguo y del Nuevo Testamento, y no las situaciones o corrientes históricas y sociales del momento, en las que se pretenda leer directamente, y sin una norma crítica, la obra de Dios «teología de la política de Dios», «predicación como horizontal intercambio dialogístico de información», identificación del reino de Dios, según antiguamente se hacía, con el reino actual de la moralidad, de la cultura civil perfecta, o, como en tiempos se hizo, con el reino nazi de los mil años y, como ahora se hace, con la sociedad comunista del futuro sin clases;

2.º, que el reino de Dios no se instaura ni por evolución ni por revolución humana, sino por obra de Dios pero esto no excluye, evidentemente, sino que incluye la acción del hombre en el aquí y ahora, tanto en el terreno individual como en el social (del mismo modo que en tiempos se dio una falsa «interiorización», ahora puede darse una falsa «desacralización» del reino de Dios);

3.º, que a pesar de todas las promesas de un futuro, la anticipación de la salvación está dada en Cristo, y que el evangelio, no puede quedar rebajado a la función de ley moral (la pascua no es sólo promesa, sino también cumplimiento, aunque, sin duda alguna, esté todavía esperando su plenitud);

4.º, que sólo desde la cruz de Cristo, desde la fe, desde la conversión del individuo, pueden tener un sentido cristiano la entrega al mundo y la transformación del mismo (no hay mundanidad cristiana sin distancia crítica en la «desmundanización»);

5.º, que, aun cuando en determinadas circunstancias para los cristianos pueda ser legítima una revolución política, sin embargo, el «revolucionario» mensaje cristiano del amor (¡también al enemigo!), así como no puede identificarse con la ideología conservadora, tampoco puede identificarse con una «teología» de la revolución (según los principios teológicos, ni hay título legítimo para mantener incondicionalmente el *status quo*, ni lo hay para una revolución social a todo precio);

6.º, que lo específicamente cristiano en toda acción en el mundo (apenas caracterizado en forma convincente por Schmithals y Grässer), no puede sustituirse ni desvirtuarse por una mezcla con lo humano ideal; y lo específicamente teológico no puede trocarse por la sociología, la politología y la psicología.

En tono ponderado dice E. Schillebeeckx: «El nuevo concepto de Dios, es decir, la fe en lo venidero, en lo "totalmente nuevo", el cual nos da la posibilidad de convertir el acontecer humano ya ahora en una historia salvífica, en virtud de una nueva creación interna hasta llegar a la "nueva criatura muerta al pecado", es apta para hacer más radical la entrega a nuestro trabajo por un mundo digno del hombre, pero también para mostrar la relatividad de todo lo alcanzado. El creyente, que conoce la promesa hecha a la humanidad y a su historia, no podrá en absoluto reconocer en cada uno de los éxitos que se vayan consiguiendo la promesa de "un nuevo cielo y una nueva tierra". A diferencia, p. ej., de los marxistas, no se atreverá ni siquiera a dar un nombre positivo a la futura consumación de los tiempos. Para el cristiano el futuro está más abierto que para el marxista. Y considera que el marxista reduce demasiado pronto las propias posibilidades, puesto que para un cristiano es ideología el designar un estadio concreto como punto final de la evolución»⁵⁹.

Pero sea cual fuere la interpretación teológica que se dé al concepto del futuro, hay algo que está claro, algo que todo el mundo reconoce y que no necesita de más detallada explicación: en Hegel no hay un futuro como dimensión decisiva de la historicidad, y ni siquiera de la historia. Si bien es cierto que ya muy pronto se encuentran en las obras de Hegel los distintos rasgos fundamentales de la historicidad (finitud, temporalidad, mundanidad, etc.), sin em-

57. W. SCHMITHALS, *Jesus und die Weltlichkeit des Reiches Gottes*.

58. E. GRÄSSER, *Die falsch programmierte Theologie*. Cf., en «Discusión sobre la "Teología de la Esperanza"» las objeciones de W. ANDERSEN, H. BERKHOF y H.E. TÖDT, entre otros; pero también la contestación de J. MOLTSMANN.

59. E. SCHILLEBEECKX, *Gott - die Zukunft des Menschen*, 158.

bargo la proyección hacia el futuro aparece escasamente ya desde los comienzos, y luego queda postergada y al final desterrada del sistema.

Esto es aplicable a la historia misma del individuo. Si bien es cierto que puede encontrarse en Hegel una tensión entre tiempo y eternidad, así como una especie de inmortalidad del individuo en cuanto lo finito es asumido en el absoluto⁶⁰, no obstante, «lo específico de la escatología de Hegel... es la sustitución de la dirección teleológica hacia un final por una relación vertical a la eternidad»⁶¹. Desde el punto de vista del espíritu absoluto todo lo finito *está ya* asumido, se ha hecho un momento del absoluto. En *este* sentido lo finito está elevado sobre la finitud y la mortalidad, es inmortal.

Lo mismo puede decirse, y con mayor razón, de la historia de la humanidad. Con la *Educación del género humano* de Lessing, con las *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad* de Herder, con las *Ideas sobre una historia universal en el sentido civil* de Kant y con la obra *¿Qué significa y con qué fin se estudia historia universal?* de Schiller, la *Filosofía de la historia* de Hegel tiene en común la conciencia de misión, la fe en la gran tarea de la humanidad y en una historia llena de sentido y con algunos de ellos comparte la persuasión acerca de una tercera era del espíritu (científico). Y, sin embargo, la cuestión relativa a un futuro post-histórico del hombre y de la humanidad no es solucionada y ni aun siquiera planteada. ¿Por qué? «Lessing pensó mirando hacia el futuro estadio de perfección. Herder, cuando empleaba la imagen biológica, estaba mirando hacia la época ideal pasada. Hegel mira retrospectivamente desde el estadio de la perfección»⁶².

Evidentemente Hegel no es tan cándido como para ignorar que el flujo de las cosas no puede pararse y que la vida tiene que seguir adelante: la historia no está simplemente acabada. Pero sí ha llegado a su meta, ha alcanzado su *telos*. Hegel está convencido de que ha conseguido la mediación entre todas las contradicciones y de que ha resuelto definitivamente el problema. Es posible que la historia del universo no se haya concluido; pero nunca tendrá ya

lugar algo que sea verdaderamente nuevo, algo que no hubiese sido ya antes, un cambio fundamental de la filosofía y de la historia; las cuales, ahora, se comprenden a sí mismas. No es preciso que repitamos aquí los textos. Una vez que la *Fenomenología* y la *Enciclopedia* se nos han mostrado, no solamente como redondeadas en sí mismas, sino también como un sistema terminado frente al futuro, vamos a resumir aquí los pensamientos contenidos en las lecciones sobre filosofía de la historia.

La *historia del mundo* ha conseguido plenamente su meta final, a saber, la realidad de la libertad; se ha llegado fundamentalmente al estado de madurez racional de la humanidad; la historia universal se ha mostrado como el juicio del mundo, y la teodicea se ha mostrado como una historidicea. El *arte* se ha encontrado a sí mismo en el arte romántico de la belleza espiritual y de la finitud interiorizada: contenido y forma se corresponden perfectamente; todas y cada una de las determinaciones esenciales de lo bello y de las configuraciones del arte se han ensartado en una corona, llegándose a sí a la abolición del arte en general, a su ascensión en la religión, que es la única capaz de conceder la revelación real del espíritu. Pero la *religión* ha encontrado fundamentalmente el final de su historia en el reino del espíritu, que es el eterno retorno a sí mismo. Y ese final consiste en la presencia de Dios en su comunidad, que en su último estadio (prescindiendo de las configuraciones que la religión cristiana quiera adoptar en el mundo) es la comunidad de la filosofía. La religión queda asumida en la filosofía, donde su verdad recibe la forma definitiva, la forma del pensamiento de la universalidad.

La *historia de la filosofía*, por fin, ha llegado a su resultado final en la filosofía de Hegel, que es la recapitulación de todas las filosofías anteriores y de sus principios. Finalmente, el fatigoso trabajo del espíritu — *tantae molis erat seipsam cognoscere mentem* — ha logrado echar fuera de él todo lo ajeno y contingente y hacer que éste se entienda a sí mismo como espíritu absoluto. Toda la anterior historia del mundo, del arte, de la religión y de la filosofía ha llegado finalmente a su meta, que es la realidad del espíritu en cuanto espíritu.

60. Cf. H.U.V. BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele* I, 603-611, 618.

61. Ibid. 602.

62. H. GROOS, *Der deutsche Idealismus und das Christentum*, 271.

E. BLOCH: «La filosofía de Hegel culmina en una cosa fija: lo “revelado” sin reservas; lo cual, sin ser levadura de tiempos futuros ni de realidades venideras, le da lo inauténticamente presente y acabado. La solución impuesta al problema del mundo está referida a un contenido fundamental, en el que, por hallarse en una historia tan movida e implicar tanta oposición y novedad, no se ve claro si el problema en sí queda liquidado y resuelto»⁶³.

Así, una teleología manejada con todo rigor hace que la historia culmine en el presente de Hegel. Este punto cumbre y esta meta del proceso mundial del espíritu no es casual. Todo esto no podría ser de otro modo en Hegel; quizá ni podría corregirse al final. ¡No!, esto es la meta internamente necesaria, a la que tiende de antemano el sistema, esta filosofía de la historia que es la más amplia que existió jamás. El haber alcanzado esa solución final no sólo es una pretensión de última hora, sino una persuasión presente en todo el desarrollo. Y si fue posible que Hegel pensara todo eso, es porque lo estaba pensando desde este final mismo. Con el principio está dado ya el resultado; con el comienzo se da ya la terminación. La historia del espíritu absoluto no podía ser conocida en esta forma sino desde el punto de vista absoluto, al que Hegel se había elevado sirviéndose del pensamiento especulativo. «Y éste es el punto de vista de la época actual, con lo que por ahora queda cerrado el círculo de las configuraciones del espíritu» (G XIX, 690). El círculo de los círculos se ha compenetrado con todos ellos. Se ha conseguido la reconciliación total. Ha llegado al «reino de Dios». Hegel ha cumplido la palabra con que se había despedido de los amigos de Tubinga.

¿No tiene aquí su explicación la falta de toda esperanza escatológica? Todo lo que ha de ser una contingencia todavía inédita e indescifrable, puro objeto de esperanza, queda sumido en lo conocido ahora. Y si ya con esto deja de tener objeto toda esperanza de una definitiva redención, a nadie sorprenderá que a la postre desaparezca también aquel nombre al que desde siempre fue unida en la mente de los cristianos la redención final. Lo mismo que no se da ninguna clase de futuro absoluto, no se da tampoco un futuro universal de Cristo. La historia de Cristo ha terminado con la glo-

rificación del Resucitado y su ascensión en el espíritu absoluto (véase, por ej., *Estética* G XIII, 144; *Filosofía de la religión*, XIV, 171s). Una *consummatio saeculorum*, una consumación de los tiempos, un «nuevo cielo y una nueva tierra», es algo que no cabe dentro del horizonte de Hegel. Sólo en ocasiones excepcionales habla de un «nuevo advenimiento» de Cristo; pero lo silencia con frecuencia precisamente en contextos que están pidiendo su mención. En uno y otro caso, ese «advenimiento» siempre ha de ser entendido espiritualmente; significa el futuro en cuanto momento del presente; es la «representación sensible de la *nueva venida*», en cuanto «viraje de la exterioridad hacia la interioridad» (por ej., *Filosofía de la religión* XIV, 168s). Con todo esto no se expresa otra cosa que la venida del espíritu en el devenir de la comunidad; la aparición sensible pasa y queda asumida espiritualmente en la comunidad. Cristo se ha despojado de su existencia finita y ha penetrado en la universalidad del espíritu. En el plano de la filosofía la encarnación de Dios, que en el plano de la religión aparece todavía como exterior y contingente, es entendida en el espíritu absoluto y sabida, por tanto, como universal y necesaria, desde la interna necesidad del espíritu absoluto, desde la unidad entre Dios y hombre, entre sujeto y objeto, que para el pensamiento especulativo está dada ya de antemano. Por eso, a esta altura de la historia del espíritu — en la revelación de Dios como él se conoce a sí mismo —, a Cristo no se le da ninguna importancia constitutiva y permanente dentro de la filosofía de la filosofía. A pesar de toda su fundamental importancia religiosa, parece que en definitiva Jesús no fue sino un «instrumento del espíritu», un «individuo histórico de importancia mundial», el «ejecutor de un fin». Pasada la historia de la edad media y de la reforma, él ya no tiene ningún papel; en la historia de la filosofía moderna apenas si se le nombra una vez. No es él o el futuro el que tiene la última palabra, sino el «espíritu en cuanto espíritu», que «se sabe a sí mismo como espíritu absoluto» (G XIX, 690).

El acontecimiento singular, el Cristo concreto de la historia — sustraído al pasado y al futuro — ha quedado absorbido en la «idea» actual del cristianismo, que viene a coincidir con lo que, en último término, la filosofía conoce necesariamente y en forma

63. E. BLOCH, *Subjekt - Objekt*, 363.

interiorizada desde su propio terreno. La encarnación de Dios es eternizada y universalizada para la humanidad.

Supuesta esa supresión del Cristo concreto de la historia, ahora pueden explicarse retrospectivamente ciertas cosas de esta impresionante teoría de la historia, las cuales reciben así su verdadero valor. Sin semejante supresión de Cristo, ¿se hubiera podido construir tan fácilmente la doctrina de la Trinidad en forma tan impersonal y abstracta (Padre, Hijo y Espíritu como símbolos personales del movimiento inmanente del concepto divino en su naturaleza absoluta, el cual avanza mediante el triple estadio dialéctico)?; ¿hubiera sido posible afirmar la necesidad eterna de la creación («creación» como imagen del paso dialéctico de Dios mismo al «ser-otro» dentro del movimiento interno del espíritu), o entender con inmanente lógica racional el pecado original (que está ya dado con la finitud de la conciencia) y la redención (como proceso vital que no tiene necesidad de ningún perdón)? ¿Hubiera sido posible concebir una encarnación de Dios según el esquema necesario del espíritu como identidad, no identidad, e identidad de la identidad y de la no identidad? Sin esta abstracción de Cristo, ¿habría resultado tan fácil anunciar una supresión de las contradicciones y una liberación del hombre más ideal que real, una interpretación de la realidad sin acarrear su transformación, una libertad y una salvación que, dejando la ética principalmente al espíritu absoluto (Estado), se mueve en lo puramente intelectual o especulativo? ¿Se habría podido concebir una Iglesia que, por la primacía que le da su conciencia, es superior a su cabeza y a su propio Señor, y que, a la postre queda desbordada por la salvadora institución secular del Estado? ¿Hubiera sido tan fácil pregonar una fe progresista que, con relación a un mundo culpablemente estacionario y a la profundamente injusta sentencia del tribunal de la historia mundial, viene a ser en definitiva una justificación reaccionaria del *status quo*? ¿Se habría podido idear una revelación extrínseca, que, como pedagogía provisional, ha de ser suprimida por el auténtico servicio de Dios que se da en la filosofía?

¿Qué queda aquí del «Jesucristo ayer y hoy y el mismo por toda la eternidad» (Heb 13, 8); de ese Cristo que por su muerte se hizo «historia» perenne, que por su vida nueva en Dios pasó

a ser «el que ha de venir» y el que, por eso mismo, se halla en un futuro desde donde nos abre una nueva historia? ¿Qué queda de aquél que dijo: «He aquí que yo creo de nuevo todas las cosas» (Ap 21, 5)? Todo está aquí íntimamente enlazado: el que no pudo ser «alfa» lógicamente tampoco puede ser «omega». «El círculo de Hegel no aporta al “alfa” del comienzo y del en-sí otra cosa que el “omega” del retorno por la mediación; no trae nada nuevo en cuanto al contenido. En cambio, la auténtica identificación — algo que únicamente se consiga por lo nuevo de la historia, algo que en sí mismo sea sumamente nuevo en su contenido —, con relación al “alfa” del “en-sí” y del comienzo, no es un retorno, sino un verdadero aumento y plenitud»⁶⁴.

Así como el círculo de círculos se ha compenetrado con todos ellos de un modo semejante, como consecuencia de la interna coherencia del pensamiento hegeliano, ha ido redondeándose también el círculo de nuestras objeciones. Lo que había sido ya iniciado en la *Fenomenología*, había quedado fundamentado en la *Lógica*, sistemáticamente planificado en la *Enciclopedia* y aplicado a la realidad social en la *Filosofía del derecho*; ha sido asumido, completado y perfeccionado en la *Filosofía de la historia universal*, del arte, de la religión y de la filosofía. Y lo mismo que, aquél que según el originario mensaje cristiano es «la verdad», fue absorbido en el saber dentro de la *Fenomenología*, y «el comienzo» fue asumido en el ser de la *Lógica*, «la gracia» lo fue en la *Enciclopedia* y «el camino» en la *Filosofía del derecho*, así también ahora, aquél que según el mismo mensaje es el «alfa y el omega» (cf. Ap 1, 17; 21, 6; 22, 13), «el principio y el fin», «el primero y el último», es asumido en la *historia*, en esa conocida historia universal de la política mundial, del arte, de la religión y de la filosofía.

Lo mismo que había sido el principio y el medio, así es también el final. Y aquello que habíamos podido comprobar en nuestro capítulo dedicado a las obras principales de Hegel (se trata en todo ello de momentos de una única filosofía y, por otra parte, de aspectos del único y mismo Cristo) se ha confirmado en las lecciones históricas: que en esta asunción, ni el asumente ni el asumido son

64. Ibid. 364.

algo que ocurre por causalidad; que el Cristo concreto de la historia, lo mismo que queda prisionero al principio, tiene que seguir siéndolo también al final; lo mismo que son intercambiables los nombres para designar la divinidad (razón, idea, libertad, espíritu, el absoluto), así también se repiten nuestras objeciones en cada uno de esos cambios.

Después de todo este pensar y objetar — en todos los capítulos anteriores hemos procurado matizar bien las objeciones —, ¿resulta sorprendente que la filosofía de Hegel al final deje por lo menos una eterna duda: la de si es Grecia la que absorbe el cristianismo o viceversa; la de si es cristianizada la metafísica o el mensaje cristiano se convierte en metafísica; la fe si esta filosofía significa para el caso de Cristo una humilde confirmación, como Hegel asegura, o más bien, como ya se creía antes de que llegara Feuerbach, una titánica liquidación; una respetuosa veneración religiosa, o una volatilización postcristiana? ¿No está en todo esto el motivo de que al final el cristianismo hegeliano produzca una acentuada impresión de abismal ambigüedad?

Hegel quiso llegar hasta el final sin atarse; él pensó que podía hacer justicia a ambos aspectos: al cristianismo y a la metafísica, al evangelio y a la razón especulativa. A la invitación de Göschel, dos años antes de la muerte de Hegel, a que su filosofía «*en su continuación... se apoyara más claramente en la palabra de Dios*, de la que había nacido, y partiera más decididamente (es decir, llamando las cosas por su nombre) del pecado...» (xxii, 318), contesta Hegel, con suave ambigüedad, que no se puede rechazar esta invitación, pues, en definitiva, no siempre es preciso pasar «de la representación al concepto», sino que también es posible pasar «del concepto a la representación»; pero alega, «como disculpándose por la imperfección de su trabajo en ese sentido», «que es precisamente el *principio*... el que impone de forma especial el aferrarse fuertemente al concepto, que ha sido arrancado de la representación a fuerza de dura lucha, y adherirse a la marcha de su desarrollo y atenerse rigurosamente a su trayectoria, al objeto de estar seguro de él» (xxii, 319).

Las reservas que aquí hemos expresado no implican, en modo alguno, una detracción a la religiosidad personal de Hegel. Difícil-

mente podrá aclararse jamás con precisión qué sentía Hegel cuando escribía a su amigo el teólogo Paulus frases como la siguiente: «Ténganos Vd. presentes en sus oraciones» (xxviii, 144), o cuando invitaba a su hermana a: «elevar tu ánimo pensando en Dios y conseguir fortaleza y consuelo para tu espíritu buscándolo en el amor más elevado» (xxviii, 284). ¿Es todo ello convencionalismo, o hay algo más? ¿Quién se atreverá a constituirse aquí en conocedor y juez de corazones? Es cierto que con frecuencia tuvimos ocasión de comprobar que ni en la juventud de Hegel, ni en sus años de universidad, ni más tarde, hubo una relación existencial de creyente con Cristo en el sentido del Nuevo Testamento; pero ¿quién hubiera podido inculcársela dentro de aquel ambiente y en medio de aquella época? ¿Acaso la tenebrosa piedad religiosa que se estilaba en su patria chica, anclada en lo tradicional; o el bachillerato humanista, la atmósfera en el convictorio de Tubinga, que se hallaba en poder de la ilustración; o la teología académica con sus procedimientos racionales; o la apologética cristiana de un Storr? ¿O quizás Schelling y Hölderlin (o la aristocracia de Berna, o sus antecesores y maestros de filosofía, o sus colegas de cátedra en Jena, en Heidelberg y en Berlín), o por ventura el ministro de educación Altenstein? La ausencia del momento existencial cristiano en las creencias de Hegel explica no pocas cosas de su sistema y de su cristianismo, aunque sea una pérdida de tiempo el plantearse la cuestión de qué habría sido la filosofía de Hegel si éste hubiera pasado por una «conversión» que hubiese puesto en crisis toda su existencia, como fue el caso de san Agustín, de Lutero, de Pascal y de Kierkegaard.

Lo que Hegel alabó en Göschel lo entendió también, sin duda alguna, como ideal propio: «Una excelente aleación de profunda y cristiana devoción y del más hondo pensamiento especulativo» (xxix, 255); «el hecho de estar imbuido, el autor, tanto de la verdad antigua, es decir, de las verdades auténticas de la fe cristiana, como de las exigencias de la razón, en las que se ejercita constantemente» (xxii, 295). Hegel de ningún modo quiere admitir la distinción, que ciertos intérpretes desearían ver en él, «por la que se acostumbra a presentar el cristianismo y el pensamiento especulativo como separados por una lejanía infinita y por un abismo infranqueable»

(xxii, 295s). ¿No puede decirse que Hegel, si miramos ahora al hombre y no al sistema, estaba marcado por el afán de conocer al verdadero Dios? ¿No luchó con impresionante sinceridad a lo largo de un prolongado y arduo camino, que lo llevó de Stuttgart a Tübinga, de aquí a Berna, Francfort y Jena, y de Jena, pasando por Bamberg, Nuremberg y Heidelberg, hasta Berlín, dirigiéndose en uno de los flancos contra la ortodoxia inmóvil y en el otro contra el moralismo kantiano, por llegar a un más profundo conocimiento del cristianismo, es decir, por pasar de una religiosidad ilustrada a otra especulativa, de una recusación de Jesús, o de una indiferencia objetiva para con él, a una reflexiva aceptación del mismo? ¿No había intentado, en el ambiente de una ciencia cada día más anticristiana, hacer a ese Cristo un sitio en su sistema, el sitio más preeminente, según él creía, buscando con ello superar el abismo entre el Jesús histórico de la época moderna y el Cristo eterno de los antiguos? ¿No había intentado con toda la fuerza y tensión de su ingenio hacer de mediador en el descomunal ataque de la razón contra la fe, de la filosofía contra la teología, de la naturaleza contra la gracia, del derecho natural contra el evangelio, de la historia contra la idea? ¿No había luchado con supremo ahinco contra el destierro de Dios más allá del mundo y contra la eliminación de la dimensión divina del mundo, contra un mundo sin Dios y contra un Dios sin mundo, contra la separación de las dos naturalezas, contra la supresión del Dios-Hombre? ¿No había defendido con indómito tesón la Trinidad y la encarnación de Dios contra los ataques incluso de teólogos, hasta tal punto que se le acusó — ¡grave acusación! — de «criptocatolicismo»?⁶⁵. Sobre las palabras de Göschel: «solamente en esta revelación, que es Jesucristo, reconoce el hombre a Dios; y él no tiene otro nombre bajo el cual haya de adorar a Dios que el nombre del Hijo del hombre», Hegel contesta: «Pero ¿en cuántos manuales de teología se encuentra hoy todavía la doctrina sobre la encarnación y en cuántos se sigue haciendo filosofía?» (xxii, 310). ¿Y Hegel, hombre honrado y sincero a carta cabal, no confesó siempre su luteranismo y se reconoció cristiano? «Nosotros, los luteranos — yo lo soy y quiero seguir

siéndolo — tenemos únicamente aquella fe originaria» (xv, 178).

Se ve cómo tiembla excitado este hombre duro que ni en la filosofía ni en su religiosidad personal fue jamás amigo de sentimentalismos, pero que, como cristiano, se sentía profundamente herido por los ataques contra su cristianismo; hasta tal punto que, un año antes de su muerte, ante los ataques de sus perseguidores, apela con extraordinaria energía el propio Cristo: «Aquel ataque personal por razón de exterioridades muy peculiares de la religión se presenta como la monstruosa osadía de emitir un juicio por propia plenitud de poderes sobre la condición cristiana o no cristiana de los individuos, estampando así sobre ellos el sello de la reprobación temporal y eterna. Dante, con la fuerza entusiasta de la poesía divina, se atribuyó el derecho de administrar las llaves de Pedro y condenar a la eterna pena del infierno a muchos de sus contemporáneos, si bien ya muertos, entre los que se hallaban emperadores y papas. A una de las recientes filosofías se le ha hecho el infamante reproche de que en ella los individuos humanos se consideran como Dios; pero, por el lado opuesto a ese reproche de una falta de lógica, es otra osadía colosal el erigirse en jueces del mundo y sentenciar sobre la condición cristiana de ciertos individuos, y pronunciar así sobre ellos la más íntima reprobación. El anagrama de esta plenitud de poderes es el *Nombre del Señor Jesucristo* y la afirmación de que el Señor habita en los corazones de estos jueces. Cristo dice (Mt 7, 20): “Por sus frutos los conoceréis”; pero la monstruosa insolencia de reprobar y condenar no son buenos frutos. Y continúa: “No todos los que dicen *¡Señor, Señor!* entrarán en el reino de los cielos; en aquellos días muchos dirán: *Señor, Señor, ¿no profetizamos en tu nombre?, ¿no lanzamos los demonios en tu nombre?, ¿no hicimos en tu nombre muchas obras milagrosas?*; entonces yo les contestaré: *¡no os conozco todavía, apartaos de mí, malhechores!*”» (Prólogo a la tercera edición de la *Enciclopedia* 1830, v, 23s).

Hegel quería vivir y morir como cristiano. De manera inesperada le sorprendió aquello sobre lo que, a partir de las comparaciones entre Sócrates y Jesús, entre griegos y cristianos, y especialmente desde los tiempos de Jena, tanto había reflexionado y escrito: la muerte. En el año 1830 parecía como si volvieran otra vez

65. K. ROSENKRANZ, 407.

los tiempos turbulentos de finales del siglo anterior. Cuando en 1815 se pensó en que la rueda de la historia podría girar hacia atrás, se era víctima de una ilusión. Mientras el *rector magnificus* Hegel repartía los premios en el aula magna el 30 de agosto de 1830, en París acababa de consumarse una nueva revolución. Carlos x había sido destronado y desterrado, y la corona había sido ofrecida al duque Luis Felipe de Orleans (cf. xxix, 310). La elevación al trono del *roi des Français* fue la señal para las revoluciones en Bélgica y Polonia y para los disturbios en Alemania. Esta nueva convulsión conmovió demasiado profundamente a Hegel, el cual, establecido ya, según hemos ya visto, en su punto de vista absoluto, no había contado con ningún futuro realmente nuevo: «Pero en la actualidad el interés por la política ha eclipsado a todos los demás; una crisis que parece poner en tela de juicio todo aquello que hasta la fecha había tenido validez» (xxix, 323). ¿Qué hacer ante esta novedad inesperada de una historia que se mueve hacia un futuro totalmente incierto? «Por primera vez le ocurrió lo que no le había acontecido en cuarenta años: el tener que dejar a la realidad, en su muda pregunta, sin la clara y definitiva respuesta del espíritu. Aquel que paso a paso, como “secretario del espíritu del mundo”, había seguido la marcha de la revolución, el ascenso y la caída de Napoleón, la restauración de la vieja sociedad de Estados, comprendiéndolo y afirmándolo todo, cubre ahora su rostro ante el nuevo viraje que ha dado la historia; escucha lo que ocurre, pero no es capaz ya de verlo ni de explicarlo»⁶⁶. En 1831 Hegel publica un ensayo en la gaceta oficial del Estado prusiano sobre la reforma del parlamento inglés, en que da a conocer su postura: contra las innovaciones revolucionarias y la «abstracción francesa», se pronuncia en favor de la vieja constitución inglesa.

Pero mientras el futuro iba abriéndose de forma inesperada nuevos derroteros en la historia del mundo, el fin de Hegel estaba más cerca de lo que nadie, ni él mismo siquiera, podían sospechar. En el verano de 1831 el cólera había asolado Alemania; Hegel había buscado refugio con su familia en la campiña, donde juntamente con Marheineke y otros amigos celebró su 61 cumpleaños

(véase a este respecto la incitación de Stieglitz a defenderse con más decisión contra sus enemigos, que cada vez alzaban más su voz; xxix, 345s). Una vez que la epidemia había perdido virulencia, el 10 de noviembre del mismo año Hegel empezó sus clases del nuevo semestre explicando filosofía del derecho e historia de la filosofía. El día 11 habló con especial energía; a su mujer le dijo que le había resultado especialmente fácil. El 13 se puso enfermo. En la mañana del 14 tuvo una sensible mejoría; y a las cinco de la tarde moría como sumiéndose en un apacible sueño, sin ninguna clase de dolores; el diagnóstico médico decía: «De cólera en su forma más aguda.» Según las palabras de su mujer había muerto como un «santo»: «Fue como el tránsito de un glorificado»⁶⁷. La última obra destinada a la publicación quedó sobre su mesa de escritorio como un torso: las *Pruebas de la existencia de Dios*.

Así murió Hegel, sin haber luchado con la muerte, apaciblemente, en el cénit de su vida, sin haber conocido los achaques de la vejez ni el ocaso de su fama, sin haber siquiera sospechado el fracaso de su escuela. «Cuando murió, nada había envejecido en él», dice Kuno Fischer⁶⁸.

La conmoción en Berlín fue enorme. De la noche a la mañana, Alemania había perdido a uno de sus guías filosóficos, a uno de sus grandes hombres. Toda una época había terminado con él; pocos meses más tarde moría Goethe. El entierro de Hegel en Berlín tuvo una solemnidad extraordinaria. Fue enterrado junto a Fichte, según había sido su deseo. Al borde de su tumba, Philip Marheineke, rector de la universidad, su colega, discípulo y amigo, y profesor de dogmática cristiana, dijo en su oración fúnebre: «Del mismo modo que nuestro Redentor —cuyo nombre glorificó en todo momento con su pensamiento y acción, en cuya divina doctrina supo ver la esencia más honda del espíritu humano—, como Hijo de Dios se entregó a sí mismo al dolor y a la muerte para retornar eternamente como espíritu a su comunidad, así también él ha vuelto a su verdadera patria y ha penetrado a través de la muerte en la resurrección y en la gloria»⁶⁹.

67. Citado según K. ROSENKRANZ, 423.

68. K. FISCHER, *Hegels Leben*, 201.

69. Citado según K. ROSENKRANZ, 563.

66. F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, II, 237.

VII. Jesucristo en la historia

Hubo algunos que se escandalizaron de estas palabras, entre ellos el joven David Friedrich Strauss, el cual acababa de llegar a Berlín y se había enterado por Schleiermacher de la repentina muerte de Hegel. Pero ¿no son palabras que dan que pensar? Creemos que todavía está por decir la última palabra sobre Hegel y su cristianismo.

VIII

PROLEGÓMENOS PARA UNA CRISTOLOGÍA FUTURA

«La verdadera refutación tiene que entrar en el poderío y la fortaleza del enemigo; atacarlo desde fuera y seguir teniendo razón allí donde no está él, no trae ningún provecho para la causa objetiva» (IV, 218).

1. HEGEL EN LA CRISIS

«Hegel negó el futuro, pero el futuro jamás negará a Hegel»¹. Y tampoco en cuanto a la teología y la cristología. Ésta es una afirmación que en sí debería haber quedado suficientemente clara después de los siete capítulos que preceden. Al titular nuestro octavo y último capítulo como «Prolegómenos para una cristología futura», quisiéramos recordar que, de acuerdo con el subtítulo del libro, todo él querría ser entendido en este sentido. Todo lo que aquí se ha dicho es una discusión con Hegel y su cristología. Cada uno de los siete capítulos anteriores se desarrolló en forma de espiral en sentido centrífugo, recorriendo cinco estadios: vida y obra de Hegel, evolución general de su pensamiento, contexto histórico-espiritual, desenvolvimiento de su cristología y, por fin, la discusión teológica.

Esta forma de adentrarse en el tema y discutirlo, ha exigido al lector no poca paciencia y considerable capacidad de aguante, como antes las ha exigido al autor mismo, el cual, al llegar a aquí, vuelve su vista hacia atrás con no pequeño alivio sobre el montón de materiales y el bosque de problemas. Pero esperamos haber proporcionado al lector abundantes ideas y cierta penetración en la temática. En todo caso, esa discusión con la filosofía hegeliana, en la que se procuró «buscar al “enemigo” en su propio reducto», no fue sino una intencionada y escalonada preparación para una cristología futura que «se sitúa en su radio de acción».

1. E. BLOCH, *Subjekt - Objekt*, 12.

Lo mismo que las demás consideraciones hechas hasta ahora, este último capítulo no pretende dar conclusiones definitivas, sino abrir ulteriores discusiones.

¿Es cierto que el futuro no negará jamás a Hegel? Al principio parecía que ésa iba a ser la verdad. *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, es el título dado por Benedetto Croce, crítico hegeliano e historiador liberal, al último de sus ensayos sobre él. Los debates que siguieron a la muerte de Hegel marcharon por derroteros distintos de los que él se había imaginado. No fueron discusiones llevadas a cabo sobre la base del sistema hegeliano, sino discusiones acerca del *fundamento* del sistema mismo. Se dieron encarnizados debates, como apenas se habían visto hasta entonces en la historia de la filosofía, con dos puntos de vista diametralmente opuestos: lo que para unos estaba vivo, estaba muerto para los otros; unos le honraron como a un papa, mientras otros le condenaron como el más peligroso anticristo. Para darse cuenta de la serie de antítesis que el fallecido filósofo había alimentado y escondido en su pecho, basta echar una mirada sobre las diferencias abismales entre sus «hijos», los cuales, muerto el progenitor, se persiguieron entre sí encarnizadamente. ¡Qué diferencias tan enormes entre un Marheineke y un Feuerbach, entre un Strauss, un Kierkegaard y un Marx!

La filosofía, los conocimientos de materias especiales y los pensamientos evolutivos de Hegel siguieron influyendo principalmente, más que en la filosofía (y aunque, con frecuencia, de forma callada y sin que se quisiera reconocerlo), en la forma de escribir la historia, en la etnología y en las ciencias del arte y de la religión; pero también en terrenos aparentemente tan lejanos como el arte de la guerra (Clausewitz, el autor de *Sobre la guerra*, la obra clásica de la estrategia, aparecida un año después de la muerte de Hegel, había sido discípulo de éste y pensaba dialécticamente). Pero en ningún tema fueron tan poderosas las influencias de Hegel como en la teología. No hay corriente teológica importante en el siglo XIX que no tenga algo que ver, positiva o negativamente, con Hegel. En el ámbito de la teología y, más exactamente, en el de la cristología, fue donde se encendió la lucha en torno a Hegel. Aquel joven que había llegado exactamente con el tiempo justo para asistir al entierro de Hegel, y que en una carta a su amigo había es-

crito que Marheineke no habría dicho en la *iglesia* lo que dijo en su oración fúnebre ante la tumba de Hegel, aquel que más tarde había de ser repetidor en la fundación de Tübinga, y que era entonces un hegeliano, fue quien desató la tormenta de tantas tensiones acumuladas dentro de la escuela de Hegel. Una carta que va dirigida también al mismo amigo y sigue inmediatamente a la anterior, contiene el plan de su *Vida de Jesús, críticamente elaborada*, que apareció cuatro años después de la muerte de Hegel; una obra tan odiada como admirada, pero que, desde luego, hizo época (hasta 1840 había sido reeditada cuatro veces). David Friedrich Strauss, que está sustentándose sobre bases hegelianas, vuelve con decisión a empalmar la hebra que habían hilado los Semler, Reimarus, Lessing y H.E.G. Paulus. Aprovisionándose de fuerzas en la cristología especulativa para su aventura histórica, en la que, según su opinión, no puede ocurrir nada malo gracias a la base especulativa con que se cuenta, Strauss siembra con complacencia el germen de la discordia entre la teología ortodoxa y la racional. Y las supera a las dos en cuanto, ya no elimina a la manera racionalista lo milagroso de los evangelios, sino que lo explica en general (poniendo radicalmente en duda la credibilidad de los evangelios que racionalistas como Paulus aceptaban ingenuamente) como creación mítica de la comunidad.

Así pues de Hegel parte una primera línea, la teología histórico-crítica (con una cristología del *Jesús histórico*), que empieza con Strauss, prosigue con F.C. Baur y llega hasta la más reciente escuela de Tübinga y hasta la exégesis liberal², la cual, aun estando superada, tiene su continuación en los grandes exegetas de nuestro siglo, tales como Wellhausen, K.L. Schmidt, Dibelius, Bultmann y sus discípulos; la misma línea conduce también hasta figuras como Bruno Bauer y Renan. Una segunda línea, la teología especulativa (con una cristología del *Hombre-Dios especulativo*), va de Hegel a Daub, Marheineke, Göschel, Biedermann³ y, dentro del ámbito ca-

2. La obra histórica clásica para esta evolución es la de A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*.

3. Para la historia de la antigua escuela hegeliana, por desgracia poco estudiada, es importante todavía la obra del viejo hegeliano J.E. ERDMANN, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol. II (especialmente la 4.ª edición de 1896); sobre esto, W. MOOG, *Hegel und die Hegelsche Schule*, 1930.

tólico, repercute en Anton Günther y los gunterianos (Knoodt, Baltzer, Veith, K. Werner, etc.). Esto conduce a la crisis de la teología católica anterior al concilio Vaticano I, la cual había empezado a dar señales de vida en una única carta que Anton Günther había dirigido a Hegel en el mismo año de la muerte de éste (xxix, 309). Günther fue puesto en el índice después de varios años de discusión, y los «gunterianos» fueron condenados por el Concilio. Entre estos dos extremos se mueven todos los «teólogos mediadores» (importante para la cristología es I.A. Dörner). Las duras discusiones en torno a la doctrina de la *kenosis*, que van desde Sartorius y Thomasius hasta Frank y Bensch⁴, demuestran que la restaurada ortodoxia protestante no podía ser respetada por la problemática moderna.

Pero más importantes, por sus consecuencias históricas, son otras dos reacciones que se produjeron respecto de Hegel: la teología «existencial», que empieza con Kierkegaard, a la que corresponde una cristología del Cristo con el que somos *coetáneos en la fe*⁵; esta teología fue recogida en el siglo xx por Karl Barth y Brunner, y se desarrolló ulteriormente con una serie de modificaciones. La otra reacción es la teología como antropología, con su cristología del *hombre divino*. En su carta a Hegel del año 1828, Feuerbach cree que la «meta de la novísima filosofía» dentro del «nuevo período universal» está en «arrojar de su trono real al yo, al individuo en general, a aquello que, sobre todo desde el comienzo de la era cristiana, ha dominado el mundo y se ha considerado como el único espíritu que existe...»; se trata de la mundanización de la idea, de la *ensarkosis* o encarnación del *Logos* puro y de la instauración de un reino en el que «el fundador de ese reino... no tendrá, desde luego, un nombre» (xxix, 245s). De Feuerbach arranca el camino que conduce a la crítica de la religión de Carlos Marx y a las ideo-

4. Cf. la breve panorámica al principio del apéndice v.

5. Acerca de la discusión sobre Hegel realizada por KIERKEGAARD (aparte de la inmensa bibliografía relativa a este último) véase, entre las monografías más recientes, con relación a la cristología: H. GERDES, *Das Christusbild Sören Kierkegaards verglichen mit der Christologie Hegels (und Schleiermachers)* (y la de Schleiermacher). Más en general: M. BENSE, *Hegel und Kierkegaard*; H. RADERMACHER, *Kierkegaards Hegelverständnis*; M. THEUNISSEN, *Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit der Religionsphilosophie Hegels*; H. SCHWEPENHÄUSER, *Kierkegaards Angriff auf die Spekulation*; E.V. HAGEN, *Abstraktion und Konkrektion bei Hegel und Kierkegaard*.

logías de nuestros días (materialismo dialéctico o histórico, nihilismo y existencialismo)⁶.

Carlos Marx, para el que la crítica de la religión y de la metafísica quedaba concluida con Feuerbach, convirtió la crítica del cielo en crítica de la tierra y la crítica de la teología en crítica de la economía; y en todo ello se sirvió de las categorías espirituales de Hegel. Lo que Marx rechazó no fue la estructura formal del movimiento (alienación y regreso de la alienación), sino la aplicación generalizada que hace Hegel de las categorías abstractas de la lógica a toda clase de alienaciones y objetivaciones. Sobre esto, colocándose en el punto de vista de Hegel, K. Löwith, dice: «Para el propio Hegel esta crítica apenas habría tenido importancia, pues las categorías formales de la lógica son el espíritu que da vida a todas las ciencias y lo que determina el contenido de la esencia universal de las cosas. Marx viene a darle la razón en esto, aun contra su voluntad, haciendo transparentes las situaciones económicas en la entraña de su esencia por medio de estas mismas categorías hegelianas del espíritu. Pero la diferencia con respecto a Hegel consiste en que éste era lo suficientemente realista como para mediar solamente entre las «contradicciones» y absorberlas, mientras que Marx, aun cuando lo mismo que Hegel habla de «asumir», lo que de hecho hace es eliminarlas completamente, llamando socialismo científico a esta utópica empresa»⁷.

La mediación y reconciliación de la idea con la historia, de la fe con el saber, del cristianismo con el modernismo llevada a cabo por Hegel ante la perspectiva de una exacerbada ilustración, fue siempre la piedra de escándalo, no solo para los teólogos sino también para los filósofos. Sin arrogancias ni poses arbitrales, sino una y otra vez desde presupuestos hegelianos, tenemos que volver a plantear una vez más la famosa pregunta: ¿Es cristiana la filosofía de Hegel o no?

W. OELMÜLLER hace notar con actitud crítica frente a una reciente objeción hecha a Hegel: «Hay recientes interpretaciones de Hegel que, partiendo de las opiniones de LUKÁCS y BLOCH y de una explicación político-liberal de Hegel, esquivan frecuentemente este aspecto molesto, interpretándolo como

6. Si prescindimos aquí de la inmensa literatura marxista sobre este punto, la exposición más profunda y más interesante de la evolución del hegelianismo de izquierdas la ha dado K. LÖWITH, en su obra *Von Hegel zu Nietzsche*, donde (no se olvide) Kierkegaard es colocado en la línea del hegelianismo de izquierdas y el hegelianismo de derechas es tratado muy someramente. Una amplia historia del pensamiento hegeliano en Alemania está todavía por hacer.

7. K. LÖWITH, *Hegels Aufhebung der christlichen Religion*, 229.

una simple hermenéutica de su época y haciendo un tabú de sus aspiraciones a formar un sistema de la filosofía de la religión, del derecho, de la historia y de la estética. O bien, simplifican la discusión en torno a Hegel, ora enfrentando al joven Hegel con el Hegel maduro para actualizarlo, ora comprometiendo en un determinado sentido ciertos escritos filosófico-religiosos del mismo, a los que se atribuye una estructuración y armonía acabadas, y así se hace de ellos una filosofía de la identidad que no puede sostenerse de cara a todas las afirmaciones de Hegel⁸.

A lo largo de toda nuestra exposición hemos procurado no rehuir el escándalo, sino localizarlo cada vez con más precisión a base de interpretación y de crítica, tomando con el mismo rigor al joven Hegel que al de los años maduros. En medio de esa tarea pudimos llegar a comprobar dos cosas: por un lado en Hegel se da la *pretensión* fundamental de una identidad, defendida especialmente en la *Filosofía de la religión* y en la *Historia de la filosofía*, si bien se trata de una identidad diferenciada; por el otro, no puede negarse que se da también una incoherencia e imprecisión dentro de su sistema, que tendía a una diferenciación en la identidad; tal incoherencia e imprecisión *fáctica* no fue ni buscada ni deseada por Hegel.

El ala conservadora de la escuela de Hegel quiso ver en él, en el primer período, un cristianismo fundamental; a esa lección de la escuela permanecían fieles los numerosos hegelianos de derecha bajo la dirección de Marheineke. Pero no menos numerosos eran los que negaban el cristianismo de Hegel. A manera de ejemplo, junto a hombres como Weisse, Bachmann y P. Fischer, se podría citar a H. Ulrici, el cual demuestra cómo es posible, por una parte, criticar duramente el cristianismo de Hegel (su crítica a la filosofía de la religión⁹ de Hegel alcanza el punto culminante en el reprocharle de un Dios séxtuple y único¹⁰) y, por otra, proceder en ello según el espíritu de la época¹¹. Muchas veces se trataba, más que de crítica objetiva, de una polémica salvaje, de lo que podría alegarse, como ejemplo especialmente significativo, el pamfletito del teólogo Bruno Bauer, que pronto habría de pasarse al enemigo, y que llevaba por título *Las trompetas del juicio final sobre el ateo y anticristo Hegel. Un ultimatum* (1841). Pero, prescindiendo aquí de los casos especialmente significativos de Franz Baader y Anton Günther,

son todavía de interés para la teología actual las críticas de dos teólogos de Tubinga: la del protestante C.A. Eschenmayer (1834) y sobre todo la del católico F.A. Staudenmaier (1844), que fue el primero en arriesgarse a una profunda discusión teológica sobre Hegel.

Eschenmayer llega a la siguiente conclusión: «Todo lo que la *Filosofía de la religión* de Hegel tiene de característico puede reducirse a estas breves frases: No es otra cosa que una lógica que quiere transfigurarse por medio de las verdades cristianas. En Hegel hay un Dios sin santidad, un Cristo sin amor libre, un Espíritu Santo sin iluminación y conservación de la palabra, un evangelio sin fe, una caída sin pecado, un mal sin culpabilidad personal, una reconciliación sin perdón de los pecados, una muerte sin sacrificio, una comunidad sin culto divino, una libertad sin imputabilidad, una justicia sin juicio, una gracia sin redención, un dogma sin revelación, un más acá sin más allá, una inmortalidad sin sobrevivencia personal, una religión cristiana sin cristianismo y, en general, una religión sin religión»¹².

Staudenmaier resume su obra de novecientas páginas en quince puntos contra la *Filosofía de la religión* de Hegel: 1) panteísmo; 2) negación de la libertad de Dios en el acto de revelar (falsa interpretación de la historia primitiva, del Antiguo Testamento y de la entrada del cristianismo en el mundo antiguo); 3) disolución de la Trinidad en un proceso de evolución y conocimiento de la autoconciencia divina dentro del mundo y, con ello, en un proceso de autorredención de Dios; 4) posición del mundo como contenido real del concepto de Dios y, por tanto, disolución de Dios en el mundo y desconocimiento ateo de Dios; 5) irreligiosidad del sistema, el cual, hallándose en el grupo de las religiones naturales, es una divinización del hombre por sí mismo; 6) supresión del misterio de la Trinidad; 7) caída de Dios en el pecado por su inmersión en la finitud; 8) apoteosis del hombre, el cual queda instalado en la historia como fenómeno único; 9) sumisión de la Iglesia al Estado; 10) concepción de la revelación como automanifestación de la substancia y, con ello, equiparación de la religión con el arte; 11) afirmación de una revelación que el Hijo hace de sí mismo ya en las religiones precristianas; 12) negación de la inmortalidad del alma; 13) de esta forma, «la filosofía de Hegel se presenta... como puro contenido anticristiano»; 14) una repetición casi literal del sabianismo; 15) «la humanidad carece de Dios en su querer y en su pensar»¹³.

Dentro de este esquema se mueven también, mayormente, los críticos que niegan la condición cristiana de Hegel. Podría decirse

8. W. OELMÜLLER, *Geschichte und System in Hegels «Religionsphilosophie»*, 78.

9. H. ULRICI, *Über Prinzip und Methode der Hegelschen Philosophie*, 245-277.

10. Ibid. 276.

11. Ibid., por ejemplo, 291.

12. C.A. ESCHENMAYER, *Die Hegelsche Religionsphilosophie verglichen mit dem christlichen Prinzip*, 160.

13. F.A. STAUDENMAIER, *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems*, 803-836.

que los auténticos hegelianos de derecha murieron con la desaparición del meritorio editor de la *Filosofía de la religión* y pastor de la Iglesia de san Bartolomé de Berlín, Georg Lasson (al menos si prescindimos del recientemente fallecido C.G. Schweitzer). A partir de la primera mitad del siglo pasado (y decimos esto porque en la segunda mitad pareció que Hegel quedaba olvidado y arrinconado en gran parte de Alemania, aunque no en Inglaterra, Francia e Italia), ha cambiado fundamentalmente el clima de la discusión: los «golpes de trompeta» — ya fueran para la condenación, ya para la glorificación — han caído en desuso, dando paso a un diálogo más reposado y objetivo; los críticos de nuestro siglo acostumbran a perfilar y matizar la doctrina de Hegel mucho más que sus contemporáneos tales como Eschenmayer y Staudenmaier, así en concreto, con relación al panteísmo, a la inmortalidad del alma y a la osadía del filósofo. Se evitan las acusaciones decididas de «ateísmo», «divinización de sí mismo», etc. En medio de la más férrea crítica se ha aprendido a esclarecer en forma más matizada el verdadero pensamiento de Hegel, que es interpretado en el contexto de la historia del espíritu y a base de una crítica inmanente y objetiva.

Con todo, lo esencial de la crítica teológica del siglo pasado se ha conservado¹⁴. Por lo que a nosotros respecta, la medida en que podemos identificarnos con ella se ha visto ya en los capítulos anteriores. La crítica tanto teológica como filosófica a Hegel se concentra en la dialéctica por la que identifica a Dios con el mundo. Se trata de la concepción hegeliana del «espíritu absoluto», el cual,

según la dimensión del problema, es llamado idea absoluta, concepto absoluto, conciencia absoluta de sí mismo, mismidad u otra cosa parecida. La cuestión fundamental podría decirse que es el problema de lo universal y lo particular, de lo abstracto y lo concreto, del objeto y del sujeto en *todas y cada una* de las innumerables etapas de la dialéctica hegeliana del espíritu, puesto que cada una de ellas ha de ser entendida como realización del proceso especulativo-concreto de diferenciación y sistematización del espíritu absoluto. Pero, según la dialéctica avanza, se complica la problemática, que queda planteada en toda su agudeza bajo la forma de la «religión absoluta» y del «saber absoluto». La cuestión puede plantearse aquí, tanto en el sentido ontológico como en el noético, como pregunta por la identidad entre la identidad y la no-identidad del espíritu finito con el infinito, de Dios con el hombre (mundo). Y se concreta en los problemas teológicos del Dios trinitario y de su libertad, de la creación del mundo, de la encarnación y de la consumación del universo. Sobre una determinada interpretación de Hegel, venida del ala izquierda, que cree posible eliminar simplemente estos puntos fundamentales, Heidegger advierte en una nota con ocasión del ochenta aniversario de su nacimiento (1969): «Asistimos a un renacimiento de Hegel, pues difícilmente podemos sacar el pensamiento dominante del molino de la dialéctica. Pero es una rueda de molino que se mueve sin nada que moler, porque la posición fundamental de Hegel, que es su metafísica cristiano-teológica, ha sido abandonada; y sólo en ésta tiene su elemento y su apoyo la dialéctica de Hegel»¹⁵.

Si una discusión con la concepción hegeliana de la religión y del cristianismo ha de tener algún sentido bajo la perspectiva de Hegel, no se puede partir de presupuestos que él mismo rechazó directa o indirectamente como punto de partida para la solución de la aporía entre cristianismo y mundo moderno. Por tanto no es posible partir, sin estudiar seriamente los argumentos de Hegel, ni de una crítica total de la religión, empeñada en desenmascararla en nombre de la naturaleza o de la sociedad como una falsa conciencia o ideología, ni de una inmediata apología religiosa que,

14. Así, más o menos, a partir de los años veinte de nuestro siglo, 21-35, W. ELERT, *Der Kampf um das Christentum*, 21-35; J. HESSEN, *Hegeltrinitätslehre*, 36-43; A. SCHLATTER, *Die philosophische Arbeit seit Descartes*, 172-186; W. LÜTGERT, *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende* III, 86-96; H. EHRENBURG, *Hegel*, 99-103; H. GROOS, *Der deutsche Idealismus und das Christentum*, 108-116, 135-137, 202-208, 267 hasta 274, 324-329, 387-394, 424-503; E. HIRSCH, *Die idealistische Philosophie und das Christentum*, 103-116; ídem, *Hegels Verhältnis zur Reformation*, 27-49; TH. STEINBÜCHEL, *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie* I, 302-305; W. SCHULZ, *Die Grundprinzipien der Religionsphilosophie Hegels*, 178-237; H.U.V. BALTHASAR, *Apokalypse der Deutschen Seele* I, 562-619; G.E. MÜLLER, *Hegel über Offenbarung, Kirche und Christentum*, 59s; K. DOMKE, *Das Problem der metaphysischen Gottesbeweise in der Philosophie Hegels*, 108-134; H. NIEL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, 351-353; I. ILJIN, *Die Philosophie Hegels als spekulative Gotteslehre*, 340-382; K. BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 374-378; J. MÖLLER, *Der Geist und das Absolute*, 209-218; E. SCHMIDT, *Hegels Lehre von Gott* 255-258; P. HENRICI, *Hegel und Blondel*, 165-188, 204-266; J. SPLETT, *Trinitätslehre Hegels*, 139-143; P. TILlich, *The Universal Synthesis: Hegel*, 115-123.

15. M. HEIDEGGER, en «Neue Zürcher Zeitung», del 21-9-1969.

haciendo caso omiso de las aporías del pensamiento moderno, cree que puede legitimar la religión, bien desde el ser siempre existente, o bien desde la persona y la existencia¹⁶.

La *crítica* total de la religión en nombre de la *naturaleza* se ejerce bajo diversos prismas. Feuerbach parte de un cosmos entendido evolutivamente, de la inmediatez de los sentidos y de la relación yo-tú; Nietzsche toma como base el dionisiaco uno originario y la voluntad de poder, y Löwith se apoya en un mundo sin lenguaje que es buscado con escepticismo y resignación. Hegel mismo fue quien personalmente sometió a dura crítica la supuesta inmediatez de la naturaleza, de la que no puede salir la determinación del valor infinito del hombre: «Aunque uno no pueda admitir el concepto hegeliano de mediación desde el punto de vista del espíritu absoluto, su crítica del concepto abstracto de naturaleza y de la idea de inmediatez como categoría fundamental es convincente»¹⁷.

Pasemos a la *crítica* total en nombre de la *sociedad*, cuya evolución revolucionaria, escapando de la alienación político-social, hará superflua, en opinión de Marx, la religión como opio del pueblo y la filosofía de la religión como un espiritualista *point d'honneur* de los intelectuales. Digamos en primer lugar que esta crítica de Marx ha quedado transformada, relativizada y en parte abandonada expresamente por marxistas como Lukács, Bloch, Adorno, Kolakowski, Gardavský, Machovec y Garaudy ante el fracaso teórico y práctico en la reconciliación del individuo con la sociedad según el módulo marxista. Hegel mismo había criticado ya la sociedad civil precisamente como sistema de satisfacción de necesidades inmediatas y de los intereses naturales: «Toda su filosofía parte del supuesto de que el hombre ha perdido su libertad concreta en el momento en que, después de haber roto con toda la tradición, piensa que lo será todo a través de ella (la sociedad civil) y que todo lo hace por mediación de ella. Para él, lo que la época necesita no es, por tanto, la ruptura revolucionaria con todo lo que hasta ahora fue la historia, sino una actualización convincente de su substancia en la teoría y en la práctica»¹⁸.

En cuanto a la *apología* inmediata de una religión del ser siempre existente, del eterno, del absoluto de la metafísica antigua y medieval, en donde se supone que el hombre es capaz de recibir en sí ese ser y está necesitado de él, y donde se hace a Hegel testimonio y guardián de la metafísica de los antiguos a pesar de toda su crítica contra ella; hemos de recordar que en su *Filosofía de la religión* él mismo, a pesar de remitirse a la metafísica de la antigüedad, no parte del ser perenne, sino de un mundo histórico que se inauguró con la llegada del cristianismo: «Su filosofía de la religión no es una conservación y un recuerdo de la metafísica de los antiguos. Hegel

intenta más bien una aplicación del cristianismo tradicional, espoleado por su interpretación de la agudísima aporía entre el cristianismo y el mundo moderno. Y se trata de un intento que, según Hegel mismo, nadie había emprendido todavía en forma parecida a la suya»¹⁹.

Refrámonos finalmente a la *apología* inmediata de la religión desde la base de la persona y de la *existencia* individuales y finitas, tal como es entendida a partir de la nueva recepción de Kierkegaard en el personalismo y existencialismo de nuestro siglo, renunciando a los presupuestos teológicos y jurídicos de antes, a la vez que el individuo queda antropologizado y ontologizado, de suerte que la *apología* inmediata puede trocarse en una crítica total de la religión. No es fácil argüir de error a Hegel mediante los reproches de idealismo, personalismo y ateísmo, procedentes de esa crítica: «El diálogo que se establece con la filosofía de la religión de Hegel desde una inmediata *apología* religiosa en nombre de la persona y la existencia finitas e individuales, en general convierte en un esencial elemento antropológico del individuo precisamente aquello que, según Hegel, el hombre debe eliminar si quiere llegar a su verdadera y suprema destinación, aquello mismo que Kierkegaard quería proponer como antídoto para la época»²⁰.

Puestos de esta forma entre una crítica rigurosa que busca en un compromiso total el fundamento de la substancia religiosa que vive en el hombre y en la sociedad, y una *apología* sin mediación alguna, que pretende justificar plenamente dicha substancia, en adelante vamos a proseguir la misma línea que hasta ahora. En diálogo crítico con Hegel formularemos nuevas preguntas y quizá también respuestas con relación a la cristología, pero sin abandonar el punto de partida específicamente teológico del originario mensaje cristiano. En medio de toda la crítica nos proponemos conocer con plena apertura las posibilidades positivas que ofrece la filosofía hegeliana, y tomar de ellas la ocasión para una reflexión crítica sobre la propia tradición cristológica, con la esperanza de que por ese medio podamos hallar los elementos de una formulación, convincente para el futuro, de la respuesta cristológica.

Pero por todo lo dicho, y a pesar de encontrarnos en el 200 cumpleaños de Hegel, no puede tratarse de «un escrito de jubileo» sobre el «invicto filósofo universal» (como escribía en 1870 el viejo hegeliano Michelet con ocasión de los cien años del nacimiento de Hegel). Por tanto, no buscamos una renovación del sistema he-

16. Sobre lo siguiente, W. OELMÜLLER, *ibid.* 80-86; cf. *idem*, *Die unbefriedigte Aufklärung*.

17. W. OELMÜLLER, *Geschichte und System in Hegels «Religionsphilosophie»*, 85.

18. *Ibid.* 85.

19. *Ibid.* 86.

20. *Ibid.* 87.

geliano o de su método especulativo, ni un renacimiento de la derecha hegeliana, sino precisamente aquello que dejó de hacer el hegelianismo de derechas: una confrontación nueva, crítica y constructiva, de Hegel con el originario mensaje cristiano y con la tradición del cristianismo.

Todas las preguntas que en el desarrollo de los anteriores capítulos dirigíamos a Hegel iban destinadas a demostrar que el filósofo está afincado en el mensaje cristiano, pero que no se nutre exclusivamente de él. En esto estriba la ambigüedad que se advierte en su filosofía con relación al cristianismo, ambigüedad que persistió hasta el final. El que afirmara que Hegel no entiende en absoluto el mensaje cristiano, olvidaría los momentos e impulsos genuinamente cristianos de su pensamiento. Quien asegurara que Hegel tiene un conocimiento sumamente profundo de la doctrina del cristianismo, dejaría de ver que hay en él numerosos impulsos y momentos heterogéneos. Hegel no pretende traducir el mensaje cristiano al lenguaje y al mundo de la nueva época, como lo haría un teólogo cristiano. Es decir: también es eso lo que pretende; pero al mismo tiempo aspira a algo más. El que, según hemos visto, vivió siempre en medio de la tensión entre cristianismo y Grecia, está sumamente interesado en apropiarse junto con el cristianismo, otras posibilidades de pensamiento que, en definitiva, tienen su origen en el mundo griego, para construir de esta forma su propio sistema (o como él diría: el sistema del espíritu absoluto), que está por encima de la antítesis cristianismo-Grecia. En Hegel «se entrelazan en curioso arabesco la admiración por lo antiguo y la conciencia de superioridad de la nueva verdad informada por el cristianismo y por su renovación en la reforma»²¹.

Si Hegel entiende y a la vez tergiversa el mensaje cristiano esto no se debe exclusivamente a que todo entendimiento humano lleve consigo la posibilidad de entender falsamente. Más bien, Hegel pretende aquí entender y tergiversar; quiere simplemente entender de otra forma, y nunca ocultó esa intención. De ahí que ya desde el principio maneje arbitrariamente la sagrada Escritura, apelando a principios hermenéuticos e incluso al círculo hermenéutico; lo

cual no era simplemente falso, pero implicaba una preconcepción filosófica que Hegel no permitía fuera apreciada en el texto.

O. Kühler ha realizado una investigación sobre el «sentido, la importancia y la interpretación de la sagrada Escritura en la filosofía de Hegel». Y ha llegado a la conclusión de que «Hegel no da en absoluto una importancia real a la Biblia... Pues él no está en modo alguno interesado de modo real y positivo por la significación del texto bíblico»²². Esta conclusión, dejando de lado el hecho de que ha sido formulada sin tener en cuenta los escritos de juventud, a lo sumo podría aceptarse haciendo la salvedad de que posiblemente Hegel mostró hacia el mensaje bíblico una apertura mayor de la que le permitían sus propios principios hermenéuticos. Se abstrae excesivamente de la génesis del sistema hegeliano cuando, como lo hace Kühler, se opina que en la filosofía de Hegel por principio no puede tratarse «del sentido e importancia de la Biblia para dicho sistema, como si éste estuviera concebido desde el mundo bíblico. Lo único que en el caso de Hegel se discute es el problema de la importancia de la Biblia dentro de los principios en sí apriorísticos del sistema hegeliano; lo cual es un planteamiento muy distinto»²³. Sin duda alguna parece que Hegel ya no hace lo que los teólogos racionalistas de la ilustración todavía seguían haciendo. En efecto, si se prescinde de su *Vida de Jesús* y del apartado sobre la doctrina de Jesús en la *Filosofía de la religión*, Hegel ya no lucha por el sentido de las frases de la Biblia en particular. Y la razón de esto nos parece clara: porque ya de antemano sabe lo que las palabras bíblicas contienen y *han de* contener. Hegel se acerca a la Biblia armado del concepto especulativo, para elevarla a la altura de ese concepto, de su espiritualidad, de su pureza y necesidad. Así la Escritura dice *también* aquello mismo que dice el pensamiento especulativo; y para este pensamiento especulativo está justificada ya a priori cualquier interpretación de la Biblia que él haga. Hegel apoya su procedimiento en la Biblia misma, citando una y otra vez los siguientes pasajes: «La letra mata, el espíritu vivifica» (2 Cor 3, 6); «Dios es espíritu, y sus adoradores han de adorarlo en espíritu y en verdad» (Jn 4, 24); «El Espíritu de la verdad os enseñará todas las verdades» (Jn 16, 13). Esto quiere decir que para Hegel, según parece, el Espíritu de Dios, que sopla donde quiere, no es sino el espíritu absoluto filosófico que se desarrolla necesariamente; la inspiración no es otra cosa que especulación, y la exégesis una *eiségesis*.

Y sin embargo esto no es del todo cierto, pues: 1. La filosofía especulativa de Hegel no se ha formado en el clima de la pura reflexión abstracta, sino que el mensaje bíblico entra en proporciones diversas en su elaboración. 2. Por lo menos es una cuestión que puede plantearse la de si el men-

22. O. KÜHLER, *Sinn, Bedeutung und Auslegung der Heiligen Schriften in Hegels Philosophie*, 91.

23. Ibid. 15.

21. H.-G. GADAMER, *Hegel und die antike Dialektik*, 175.

saje bíblico que ha penetrado en el pensamiento especulativo no hace estallar los límites del sistema en puntos importantes.

No es tarea fácil el determinar en cada caso concreto cuál es el elemento que domina en el sistema: los impulsos y perspectivas mentales del cristianismo o los provenientes de Grecia. El decidir esto resulta tanto más difícil por el hecho de que precisamente en la cristología la clásica tradición cristiana está fuertemente determinada y acuñada por módulos del pensamiento griego y no sólo por el originario mensaje cristiano. Por tanto no se excluye en absoluto la posibilidad de que, si se hace una confrontación de la clásica tradición cristológica y del sistema hegeliano con el originario mensaje bíblico, se llegue a un resultado favorable a Hegel. El estado de la problemática podría complicarse todavía más proyectando la comparación sobre el cristianismo en general.

Aunque no fuera más que por esta razón, sería tentador buscar esa confrontación de la filosofía hegeliana con la clásica tradición cristiana, centrándola en la encrucijada clave de la cristología. Así, partiendo del mensaje cristiano y lanzando una mirada crítica hacia ambas partes, se puede llegar a una mejor comprensión de la una y de la otra. A nuestro juicio, toda la discusión teológica acerca de Hegel hasta ahora ha adolecido de que la posición hegeliana, considerada «problemática», fue enjuiciada desde una tradición cristiana que estaba plenamente «segura» de sí misma. Junto a la legítima crítica a Hegel, también hubiera debido someterse a crítica la tradición cristiana, para hacer justicia en forma distinta a ambas partes, y para posibilitar una nueva inteligencia del mensaje cristiano en un tiempo y un mundo nuevos.

En esta aspiración nos creemos claramente confirmados por las palabras programáticas que H. Kimmeler hace seguir a su recensión de los libros de G. Rohrmoser y H. Schmidt sobre Hegel: «Es preciso analizar críticamente la relación del pensamiento de Hegel con la tradición judía, con la del cristianismo primitivo y con la de la teología eclesiástica, contrastándola con la opinión propia que nos hayamos formado de esas tradiciones a base de un estudio histórico y crítico, para distinguir lo genuinamente cristiano de una elaboración filosófico-especulativa. Si no nos engañamos, en una interpretación teológica de Hegel se trata de descubrir con la mayor exactitud posible en qué medida los conceptos y el sistema hegelianos están determinados por la

tradición teológica del judaísmo, del cristianismo y de la Iglesia. A este respecto es preciso reconocer lo que Hegel entendió rectamente y explicar sus tergiversaciones por el condicionamiento histórico y por su propio punto de partida. Finalmente, en medio, de los aciertos y las tergiversaciones, hay que descubrir la coincidencia o no coincidencia de su pensamiento con el bíblico, y con la concepción esencial del mundo y del hombre por parte de la Iglesia y de la historia de la teología. Eso sería una amplia tarea en la investigación hegeliana, aunque no acabe de ser reconocida como imperativo del momento en el conjunto de la literatura sobre Hegel. Si la interpretación teológica de Hegel asume esta misión, hará una aportación a la aclaración de los conceptos de Hegel y les dará nueva fluidez, en un momento en que la teología por su propio bien está abocada al recto uso de los mismos»²⁴.

Ésta es la razón de que nuestro libro, tan recargado ya de materiales en todos los sentidos, no se haya terminado, cosa que en sí habría sido posible, con los capítulos anteriores y un corto epílogo añadido a ellos. Precisamente porque la literatura sobre Hegel no ha cumplido hasta ahora la tarea mencionada, hemos de hacer aquí un nuevo intento, aunque con ello deba verse ensombrecida la alegría del autor por los bosques de problemas dejados atrás. Esto sucede con frecuencia en las excursiones de montaña. Nos llenamos de alegría por haber alcanzado una cima pero de pronto surge ante nosotros y se abren inmensas latitudes que nos incitan a la superación de las dificultades y del propio cansancio. Como no quisiéramos fracasar por el punto mismo de partida ante la compleja problemática y la inmensa literatura sobre la cristología tradicional, en lo que va a seguir nos hemos propuesto estos principios metódicos: *primero*, nos concentraremos en los puntos decisivos del problema cristológico; *segundo*, ofreceremos ciertas reflexiones sacadas de la cristología tradicional a manera de introducción al pensamiento y de preámbulo para una cristología futura.

A la vez es preciso que queden al descubierto las diferencias reales entre la cristología hegeliana y la cristología originaria del mensaje cristiano. La ineludible diferencia entre Dios y hombre, que sostiene la filosofía misma contra la identificación especulativa de Hegel (que a partir de la *Fenomenología* hemos podido comprobar

24. H. KIMMERLE, *Hegel-Studien* III, 368s.

a lo largo del desarrollo de todas y cada una de las fases de la evolución hegeliana), en ningún caso puede ser menospreciada por la teología; por el contrario, según hemos resaltado en todo momento, debe mantenerse radicalmente. Podríamos resumir lo dicho²⁵ en pocas palabras: en la perspectiva *óntica*, cuanto acontece entre Dios y el mundo se basa, no en la necesidad especulativa, sino en la libre gracia de Dios; y en la perspectiva *noética y ética*, toda relación entre Dios y el mundo se funda, no en el saber absoluto, sino en la fe fiducial.

Apenas es necesario detenerse en mostrar cómo esto es mensaje bíblico. Pues, efectivamente, eso salta a la vista para quien maneja la Biblia, y así lo entendieron siempre las Iglesias y las teologías cristianas. Además, Hegel mismo lo vio perfectamente, aunque ya desde el principio no quiso aceptarlo; lo que precisamente hay que «suprimir», según él, es el «carácter de extraño», la «objetividad», la «separación», la «oposición», la «antítesis», la «heteronomía», «esta conciencia desgraciada», este Señor-Dios, por un lado, y la indigencia, la pasividad, la subordinación del hombre, por otro, para una unidad viva. Y ésta es la razón de que Hegel no pueda sacarle partido alguno al Antiguo Testamento: porque todo en él, hasta la misma tierra que se pisa, «está dado por Dios como una gracia». Y por eso, al principio, prefiere Grecia al cristianismo: porque allí se encuentra realizada en forma humana la «síntesis», la «unión», la «autonomía», y en sus escritos de juventud prefiere hablar de «vida» y «amor» que de «gracia» y «fe», pues de esa forma se resalta mejor la unidad del hombre con Dios, en lugar de la distancia. De ahí que el «perdón de los pecados» sea solamente «anuncio» del perdón, ya que la vida misma es capaz de curar las heridas del espíritu sin dejar cicatriz. Y por eso en la *Fenomenología* Hegel suprime tanto la ilustración como la fe, pues la fe es «contenido sin visión». Y ésa es también la razón de que, en la *Fenomenología*, en la *Enciclopedia* y en la *Filosofía de la religión*, ésta aparezca como una dimensión imperfecta y penúltima, ya que sólo la filosofía es capaz de superar perfectamente en el espíritu absoluto y en el saber absoluto las contradicciones entre

gracia y fe. Por eso los misterios de la fe sólo son tales para el entendimiento, pero no para la razón, puesto que la razón especulativa puede y debe descifrar los misterios de la fe. Esto quiere decir que la supresión de la fe y la gracia es un cometido fundamental de la dialéctica de Hegel. De ahí proviene precisamente el descuido de la «palabra» Dios, así como la relatividad de la prioridad y la subordinación, del hablar divino y del escuchar humano, del mandato del Señor y de la obediencia del siervo. Todo eso queda relegado al estadio relativo de la «representación», que es transitoria, no posee todavía el saber y ha de ser superada. Desde ahí se explica también que en sus síntesis cargue el acento sobre la razón (contra la fe), sobre la naturaleza (contra la gracia), sobre la filosofía (contra la teología), sobre el derecho natural (contra el evangelio). De ahí procede igualmente la absorción de «la verdad» en el saber de la filosofía, «del principio» en el ser de la *Lógica*, «de la gracia» en el sistema de la *Enciclopedia*, «del camino» en la razón de la ética, «del final» en la historia del espíritu objetivo y absoluto. A la misma razón se deben la implacable necesidad y dialéctica del ser en todos los caminos de la historia del mundo, la visión intelectual que extirpa en su raíz la fe y la estructura de la ciencia histórica. De ahí viene, finalmente, la supresión del futuro absoluto en el puro presente.

Una vez hechas todas las matizaciones precedentes, no será preciso volver a resaltar que Hegel, en virtud de su dialéctica especulativa, sería capaz de dar una respuesta a todas y cada una de las objeciones, que podría disipar cualquier reparo y asimilar en su edificio cualquier concepto o principio opuesto a los suyos. Y especialmente, apenas hay frase bíblica, aun de las relativas a la gracia y a la fe, que Hegel no fuera capaz de interpretar especulativamente en alguno de los estadios de su dialéctica. Sin embargo, no se habría entendido en su sentido *originario* el mensaje bíblico, o el sistema hegeliano, o ninguna de las dos cosas, si se dejara de percibir una fundamental y constante diferencia, que sólo puede eliminarse en una dialéctica aparente.

Pero en medio de esta diferencia esencial, hemos de matizar nuevamente y tener en cuenta dos aspectos importantes:

1. Los elementos genuinamente cristianos en el pensamiento

25. Cf. especialmente cap. III, 6; V, 4; VI, 2; VI, 4; VI, 6; VII, 6.

existencial de Hegel. Con razón ha hecho notar J. Flügge en su trabajo sobre los fundamentos éticos del pensamiento hegeliano el «rigor» ético que aborrece toda actitud moralizante, la «sobriedad» del que se ha olvidado de sí mismo y lucha contra toda vanidad de la erudición, la «actitud concienzuda», «el hambre y la sed de verdad», y «el sacrificio del pensamiento». Flügge describe el pensamiento hegeliano, usando la terminología de Hegel mismo, como «acto de culto a Dios», como «una prueba de la existencia de Dios», como «transformación del pensamiento»; y con este motivo dice: «Aquí no se trataba de analizar si Hegel entendió exhaustivamente el contenido objetivo que encierra el concepto cristiano de culto a Dios. Es indudable que no lo entendió. Pero en este contexto lo decisivo es que para Hegel el pensamiento puro, el pensamiento científico, toma parte en el culto; es más, según él, sólo la realización de un culto espiritual da su profundidad científica y su verdadero contenido al pensamiento. Y es igualmente decisivo que Hegel, contra todos aquellos que desearían excluir del culto el puro pensamiento científico, se alza como una figura que ha entendido mejor y tomado más en serio que ellos el contenido real del culto divino, de modo que en ese terreno podría servirles de maestro»²⁶.

2. La posible apertura del sistema de Hegel a pesar de su tendencia a la identidad. Aunque la doctrina y el sistema de Hegel luchan a favor de la necesidad especulativa, contra toda «contingencia» de la gracia libre, y en favor del saber especulativo, contra la «exterioridad» de una fe basada en otro, sin embargo eso no significa que el sistema de Hegel esté tan herméticamente cerrado y acorazado, que quede absolutamente excluida toda apertura del mismo. Como una y otra vez tuvimos ocasión de comprobar, ni Hegel mismo fue capaz de llevar a la práctica de forma real aquella fundamental y perennemente sostenida aspiración a una identidad especulativa. Por otra parte, tampoco se habría conseguido nada con hacer una corrección del sistema hegeliano al final. Pero precisamente porque Hegel no entendió nunca la identidad, ni siquiera en cuanto aspiración fundamental, como una identificación plena y sin mediación alguna, en el sentido de un monismo vulgar o de un

1. Hegel en la crisis

panteísmo, sino que la entendió como identidad diferenciada y conseguida por la mediación; consecuentemente no puede descartarse la pregunta de si no será posible conservar ideas fundamentales de Hegel, una vez despojadas de esa identidad del monismo del espíritu que Hegel proclama al final y que ya buscaba o presuponía al principio. No en el ámbito de la filosofía, pero sí en la de la religión, Hegel, a pesar de toda su insistencia en la unidad, que, entendida en una u otra forma, no puede pasarnos desapercibida en él, mantiene una última diferencia. Sin embargo, el aferrarse a esta diferencia sin intentar una superación, como lo hace Hegel, significaría una renuncia a la pretensión (tan clara en el sistema hegeliano, según hemos visto, aunque ilusoria) de un saber absoluto y de una identidad absoluta, y con ello a la pretendida superioridad de la filosofía sobre la religión.

Esta diferencia en Hegel, que frecuentemente pasa desapercibida tanto a los marxistas como a los no marxistas, es resaltada claramente por E. Bloch: «Evidentemente, hay que considerar cómo Hegel jamás conoce un yo sin algo que se le contraponga. No hay en él un sujeto sin un objeto; ahora bien, éste siempre está penetrado por aquél. Esto es cierto a no ser que el yo y su "enfrente" se disuelvan en la pura mismidad, lo cual no sucede durante un largo trecho en la esfera religiosa; y sólo al final del sistema, por primera vez en la filosofía de la filosofía, se llega a una espiritual carencia de objeto. En el estadio de la representación, ciertamente la idea es en Hegel una creciente interiorización, pero, en cuanto representación religiosa, permanece todavía en la relación con el tú, en la relación específica de sujeto-objeto. Por eso la fuerte subjetivación religiosa de Hegel no tiene necesariamente por qué ser entendida en sentido subjetivista. Es más, a veces él vuelve a resaltar intensamente el aspecto del objeto, contra la disolución de la fe en un puro sentimiento. A Hegel esa disolución le parecía un espacio vacío con cierto calor religioso, aunque todavía no hubiera degenerado hasta convertirse en habladuría de salón sobre los "valores espirituales". Hegel siente una constante necesidad de contenido; y éste tiene su soporte más seguro en los objetos y, tratándose de la filosofía de la religión, en el supremo objeto: Dios... Los dos momentos dialécticos: sujeto y objeto, o bien, objeto y sujeto, no consisten, ni siquiera en la dialéctica religiosa, en que el sujeto realice el proceso sin la oposición de la objetividad. Más arriba se habló ya del culto, en el que Hegel creía ver el garante de que la subjetividad del cristianismo quede preservada del subjetivismo. La relación de oposición de la objetividad con la interioridad se convierte también aquí en una relación de reciprocidad, la cual hace que el objeto y el sujeto se determinen mutua-

26. J. FLÜGGE, *Die sittlichen Grundlagen des Denkens*, 118.

mente... Por consiguiente, se advierte cierto temor a encerrar plenamente en la atmósfera humana lo que se entiende con el concepto de Dios. Importantes momentos de la filosofía de la religión de Hegel obligan a advertir este temor, esta especie de anti-Feuerbach que hay en el conocimiento religioso de sí mismo. Con razón pudo el ala derecha de la escuela hegeliana llamar la atención sobre esta primacía de Dios; él hizo que Prometeo dejara incólume el trono de Dios, y puso fuera de curso el mito del Padre»²⁷.

Cuando en los años posteriores vemos que, como correctamente advierte Bloch²⁸, «aumenta la insistencia sobre el objeto, en el sentido de Padre y objeto supremo», y cuando en las clases de Hegel sobre las pruebas de la existencia de Dios apenas se cargan las tintas sobre la transición de la substancia al sujeto, y en cambio, se acentúa más intensamente la aseidad, el ser de Dios que sólo depende de sí mismo; nuestro filósofo no se halla solitario en este camino. Una vez que en los capítulos anteriores nos vimos obligados a referir tan copiosamente sobre las querellas que perturbaron las relaciones con los antiguos amigos y colegas Fichte y Schelling; para redondear nuestra imagen sobre Hegel, refirámonos también a un aspecto reconciliador. A pesar de todas las diferencias, Hegel, aun sin reconocerlo, se movía en la misma dirección en que caminaban Fichte y Schelling desde que comenzaron a alejarse de la inicial filosofía de la identidad.

En el caso de *Fichte*, su obra publicada en 1800 sobre la *Destinación del hombre* después de la discusión sobre el ateísmo, representa la penetración en una nueva dimensión. Sobre ella dice E. Coreth: «De esto resulta ya claro que aquí hay un concepto de Dios mucho más hondo, más lleno y más vivo que el de antes. Sobre este plano tiene lugar ahora —por primera vez de una forma tan expresa— una penetración en lo propiamente religioso, de cuya autenticidad apenas podrá dudarse. Los textos hablan con plena claridad en la *Destinación del hombre* y luego, con mayor madurez, en la *Introducción a la vida feliz*. Con cálida intimidad expresan una sensación y una vivencia religiosa, como por ejemplo, en aquellas frases con que el mismo Fichte se dirige a Dios: “Sublime y viviente voluntad; voluntad de vida, a la que no hay nombre que designe ni concepto que abarque, permíteme elevar hasta ti mi ánimo; pues tú y yo no estamos separados. Tu voz resuena en mí, y los ecos de la mía resuenan en ti; y todos mis pensamientos, sólo con que sean buenos y verdaderos, están pensados por ti. En ti, que eres el incomprendible, nos hacemos plenamente comprensibles yo mismo y

el mundo, quedan resueltos todos los misterios de mi existencia, y la más perfecta armonía surge en mi espíritu”. Pero Dios sigue siendo el incomprendible. El “entendimiento” discursivo no lo entiende, sino que hace de él una criatura contradictoria, en que se encubre su verdadera imagen. Sólo por nuestra actitud moral y nuestra humilde entrega a la voluntad de Dios, llegamos a poseerlo verdaderamente»²⁹.

W. Kasper resume de esta forma la filosofía de *Schelling* en su época tardía: «Dios ya no es la “analizable” realidad fundamental del pensamiento y de los entes interpretados en él, sino que, por encima de todo ser, es libertad. La ciencia apriorística del ser, en cuanto ciencia del ser de los entes, tiene que reconocer su carácter negativo, su incapacidad de comprender a Dios. Aquí se anuncia un pensamiento que tiende a reflexionar críticamente sobre la relación del ser en general con el ser supremo. La identidad e indiferencia se convierten en diferenciación. Sólo en el horizonte de la humana libertad puede el Dios santo y lejano —en el sentido del *kadosch* bíblico— ser sentido como el absolutamente libre y como el incomprendible centro de su inteligibilidad libremente elegida y libremente comunicada, como el supra-histórico en su historicidad, como el que está sobre todo ente al hacerse ser, como el que el hombre sólo puede experimentar con admiración, sin posibilidad de decidir sobre él por propia voluntad»³⁰. Pero esto no implica un retorno al Dios platónico: «Schelling no eleva a Dios sobre todo ser y sobre toda naturaleza para hacerlo permanecer allí en un absoluto inmovilismo. La supraesencialidad de Dios es para él un atributo altamente positivo, idéntico con la libertad de la absoluta autodeterminación. Precisamente por esa supraesencialidad, Dios es libre para tomar ser, para penetrar en la historia y, sin embargo, seguir siendo Señor absoluto de la misma, ya que puede determinarse libremente en su ser. El concepto que Schelling tiene de Dios sigue siendo dialéctico lo mismo que antes, pero se trata de la dialéctica de la absoluta libertad. Por su libertad Dios es el santo y el totalmente otro, el no objetivable, el insondable, el inefable, el superior a todo ser del mundo y, a la vez, el que por puro amor libre puede serlo todo para nosotros, el que puede hacerse totalmente vida nuestra. No sólo es siempre y eternamente el mismo, puro pasado, ni el ser en y para sí, presente invisible, puro instante, sino que, como espíritu libre y viviente, es con toda verdad también aquel que será; no sólo es acto puro, sino también potencia pura, novedad sin fronteras, sorpresa, genialidad, futuro. Es el Dios que puede ser creador libre y Señor de la historia»³¹.

Una vez hechas ya las consideraciones fundamentales sobre lo que ha de ser una crítica a Hegel, queda marcado el tono para

29. E. CORETH, *Vom ich zum absoluten Sein*; cf. idem, *Zu Fichtes Denkentwicklung*; así como E. HIRSCH, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie* IV, 364-375.

30. W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, 10s; cf. 181-215.

31. Ibid. 215.

27. E. BLOCH, *Subjekt - Objekt*, 325-328.

28. Ibid. 327.

nuestro primer tema, en el que vamos a desarrollar los contenidos de Hegel con miras a una cristología futura.

2. LA HISTORICIDAD DE DIOS

¿Por dónde ha de empezarse cuando se quiere hacer una confrontación de la filosofía de Hegel con la cristología clásica? La falta de principio en el sistema circular de Hegel, por una parte, y la importancia universal que tiene la persona de Cristo para la teología cristiana, por otra, hacen que la respuesta no sea fácil. La respuesta completa sólo podría darla un esquema completo de toda la teología cristiana elaborado en confrontación con el sistema hegeliano; pero esto no es posible dentro de los límites de nuestro trabajo y, en general, resulta sumamente difícil en la situación actual del pensamiento.

Pero hay un punto central donde no sólo cristaliza la problemática total de ambas posiciones, sino que también se aprecia palpablemente la proximidad entre la filosofía hegeliana y la teología cristiana. Es cosa sorprendente que se trata precisamente del punto en que se han concentrado, según veíamos, tanto la crítica filosófica como la teológica, a saber, la dialéctica de la identificación hegeliana entre Dios y el hombre, tal como se da en el espíritu absoluto. ¿No es sorprendente que la teología cristiana, al criticar a Hegel, apenas se haya percatado seriamente hasta la fecha de que ella está expuesta a la misma crítica hecha contra la unidad diferenciada de Hegel, por la sencilla razón de que ella parece presuponer en la cristología la posibilidad y realidad de una tal identidad diferenciada entre Dios y hombre? También Hegel se apoya en que esa unidad de Dios y hombre se ha hecho visible en Cristo. ¿Cómo se puede, por tanto, negar a la filosofía de Hegel una posibilidad que es admitida dentro de la cristología misma? Esto supuesto ¿no sería necesario modificar, o bien la propia posición cristológica, o bien la crítica a Hegel?

Este dilema quizá pueda aclararse de la siguiente manera. Contra el central dogma cristológico de la encarnación de Dios y, por tanto, contra la unidad

de Dios y hombre en Cristo cabe formular el siguiente argumento: «Nosotros afirmamos que el infinito de ningún modo puede ser finito en sí mismo y menos todavía darse a sí mismo la determinación de la finitud; puede expresarse como se quiera la unidad entre la infinitud y la finitud (inmanente al infinito), en todo caso, el pensamiento mismo de semejante unidad es inadmisibile.» O bien, la contradicción dada con el dogma cristológico podría también formularse así: «La equiparación óntico-noética de Dios y la criatura... tiene lugar en una doble dirección: Dios recibe rasgos que son propios del ser creado y finito; y la criatura es introducida en el torrente mismo de la vida intradivina...»

Y, sin embargo, los argumentos citados no van dirigidos contra la unidad de Dios y hombre en Cristo, tal y como el dogma cristológico la presupone. Más bien, los esgrimen teólogos y filósofos cristianos contra Hegel y su unidad de Dios y hombre en el absoluto³².

No se arguya con demasiada precipitación diciendo que la teología cristiana se ha preocupado muy bien de crear distinciones para que tal paralelismo no sea posible; pues también el pensamiento de Hegel está perfectamente diferenciado en este punto. Pero, además, la historia de la cristología está en disposición de demostrar que hay puntos críticos en ella que no han sido aclarados realmente (véase los excursos). Estos problemas no son, ni mucho menos, de carácter secundario, sino que revisten una importancia fundamental, y están relacionados, en definitiva, con el concepto de Dios, concretamente con aquel concepto griego de Dios en cuya zona de influencia fue elaborada la cristología clásica. Esto se verá más claro si consideramos la misma cuestión de la unidad diferenciada de Dios y hombre en otra perspectiva más dinámica, desde el punto de vista de la encarnación de Dios, que es una idea central para la cristología clásica. Es curioso que Hegel haya sido censurado por su concepción del devenir de Dios, por la exteriorización de éste en el mundo y por la forma de atribuirle el dolor. Ahora bien, ¿no es extraño que la teología que censura a Hegel apenas se haya percatado suficientemente hasta la fecha de que, criticando el devenir y el sufrimiento de Dios según este filósofo, se expone a ser criticada ella misma, puesto que parece suponer en su cristología la posibilidad y la realidad de un devenir y de un sufrir de Dios?

32. Cf. H. OGIERMANN, *Hegels Gottesbeweis* 193; E. CORETH, *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, 189; cf. 86, 115-118.

También Hegel se apoya en que este devenir, este enajenarse, sufrir y morir de Dios se hizo visible en Cristo. ¿No es, por tanto, una ligereza el discutir a la filosofía de Hegel la posibilidad de ese devenir, enajenarse y padecer de Dios, mientras que en la propia cristología parece que se presupone exactamente lo mismo? Estando así las cosas, ¿no habría que abandonar la propia posición cristológica, o bien modificar la crítica que se hace a Hegel?

Sorprende el ver cómo la aguda y penetrante interpretación que Iljin hace de Hegel, la cual hemos citado repetidamente con nuestra aprobación, se atasca y obstina al llegar a este punto. Toda la interpretación y toda la crítica de Hegel por parte de Iljin a la postre se reduce a este punto: «Y así se llega a la conclusión definitiva de que la originaria concepción metafísica de Hegel no está en concordancia con la verdadera realización de la misma: el poema heroico de la marcha triunfal de Dios se convierte en la infinita tragedia del dolor divino»³³. Y la consecuencia que saca de ello es: «Por más que Dios sea realmente la substancia que todo lo abarca, a pesar de su grandeza y de su gloriosa energía, sufre de una disociación intrínseca, y su curso mundano demuestra una falta de verdadera divinidad»³⁴.

¿Pero es cierto que este argumento afecta realmente a Hegel? ¿Y no afecta también al clásico dogma cristológico? ¿Acaso puede argumentarse desde el punto de vista cristológico en forma tan simple como la de Iljin: «Y si la teodicea hubiera de admitir que *Dios puede sufrir* y de hecho se encuentra *impotente* en el dolor, y que *él mismo* se ha arrojado a este sufrir, sería una teodicea frustrada, pues de toda la gloria de Dios no quedaría más que el dolor y la infelicidad divinos...»³⁵. ¿Puede afirmarse sin más, después de todo lo que hemos tenido ocasión de comprobar, que «Hegel *aprendió* lo mejor que tenía (la idea de lo especulativo concreto) del evangelio de Cristo; pero lo que él *enseñó* no es cristianismo»³⁶; y esto por la razón de que «un absoluto que sufre no es absoluto»³⁷ y por la de que así «los límites del hombre serían... a la vez los *límites de Dios*»³⁸.

Tampoco aquí puede arguirse ligeramente contra esto diciendo que la teología cristiana se puso a salvo de tergiversaciones y contradicciones a base de sus claras distinciones, pues también la dialéctica de Hegel es altamente diferenciada. Pero la historia de la cristología nos muestra que esta cuestión constituye el trasfondo

33. I. ILJIN, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, 380.

34. Ibid. 381.

35. Ibid. 353.

36. Ibid. 418; cf. 381.

37. Ibid. 382.

38. Ibid. 338.

de diversas crisis y de problemas cristológicos que aún *están* sin dilucidar³⁹. A la vez aparece aquí lo problemático de una crítica a Hegel meramente filosófica. Según su propio programa, Hegel no pretendía ser un «puro» filósofo. ¿Se le hace justicia verdaderamente si se olvida en la crítica que él desarrolla el devenir, la enajenación y la superación de los límites del absoluto, no como una teoría abstracta, sino en relación genética y sistemática con el mensaje cristiano?

Si los datos y la crítica anteriores no nos bastan, tendremos que dirigir nuestra mirada, en el sentido de la crítica bilateral a la que antes nos referíamos, tanto hacia el contexto filosófico general del problema en que se halla enmarcada la concepción hegeliana de Dios, como hacia la evolución de la clásica problemática cristológica, con la que la filosofía de Hegel guarda una peculiar relación llena de tensión. Todo lo que aquí digamos sobre ambos campos deberá reducirse a observaciones generales, si no queremos que este capítulo se convierta en un segundo tomo. Por lo que se refiere al desarrollo de este capítulo, en el que, a pesar de todas las miradas retrospectivas y laterales, hemos de concentrarnos en Hegel, por un lado, ofreceremos el material filosófico tan brevemente como sea posible, renunciando a la cita de autores y de literatura secundaria; y, por otro, presentaremos en «excursos» el material perteneciente a la historia de los dogmas, tomando en consideración las más recientes investigaciones, a fin de dar así mayor agilidad al texto principal. Por consiguiente, nuestro objetivo no puede ser ni una exposición filosófica completa del problema filosófico de Dios, ni una exposición exhaustiva de la problemática cristológica dentro de la historia de los dogmas. En cambio, nos proponemos aclarar la situación *sistemática* del problema cristológico con relación a Hegel, tomando como base un resumen esquemático y paradigmático de esa historia.

El interés principal de Hegel, en quien lo específicamente teológico se une con lo cristológico, es la unidad dinámica dentro de la divinidad viviente. El Dios vivo es para él el que se mueve, el que cambia, el que recorre una historia, el que no *permanece* rígi-

39. Cf., los apéndices I-IV.

damente lo que es, sino que llega a ser aquello que es. Es el Dios que no se aferra a sí mismo, en su soberanía sobre el mundo, sino que se enajena, saliendo de sí mismo por la producción del mundo, la cual llega a su cumbre en la encarnación de Dios mismo. Éste es para Hegel el Dios verdadero, el Dios cristiano. De esta forma el verdadero Dios es, según Hegel, aquel que, como plenitud infinita, comprende en sí la unidad de todas las contradicciones, aquel que no existe como un absoluto nebuloso, sin forma, separado de todo, sino que vive en multitud de configuraciones; es el espíritu único que todo lo envuelve. Es el Dios que no consiente que las contradicciones permanezcan estáticas y petrificadas en sí mismas, sino que las desarrolla y sufre en el mundo, para reconciliarlas en la unidad; el que, mediante esa enajenación de sí mismo en la creación, la cual alcanza su culminación visible en la encarnación y en la muerte de cruz, manifiesta toda la hondura de su esencia. En una palabra, según Hegel, el verdadero Dios es lo finito y lo infinito, Dios y hombre en unidad mutua.

La problemática cristológica por su parte, precisamente en su forma clásica, se halla en estrecha relación con el problema filosófico general, particularmente con las cuestiones fundamentales planteadas desde los inicios de la filosofía occidental sobre el ser y el devenir, sobre la unidad y la pluralidad. Vamos a esbozar aquí brevemente lo que esto significa, sobre todo para la acuñación del concepto de Dios, el cual es el fundamento de la cristología clásica⁴⁰.

1. Con relación a la problemática del ser y del devenir hemos de remontarnos hasta los intentos presocráticos de explicar al inquietante hacerse y perecer de las cosas por un principio originario (*arkhe*). Heráclito produjo un impacto duradero. Él, recogiendo motivos de la lírica arcaica, fue el primero que desarrolló una filosofía radical del devenir, según la cual todo *fluye* en medio de la naturaleza antitética de todos los fenómenos. Parménides — ¿antes o después de Heráclito? — fue el primero que se atrevió a explicar todo devenir como una apariencia, y que atribuyó al ser único, no sólo la eternidad y la inmutabilidad, sino también una total inmovilidad: el ser es y no puede no ser. No cabe negar que la oposi-

ción de Parménides contra toda clase de devenir tuvo un influjo casi universal y que la filosofía posterior a él, hasta Spinoza, ha de entenderse en gran parte como reacción abierta o solapada contra Heráclito. En Parménides se apoya la filosofía de la naturaleza (Empédocles, Anaxágoras, Leucipo y Demócrito) con su concepción de los elementos (átomos) inmutables, lo mismo que la ontología de Platón, pasando por la escuela eleática y la crítica del conocimiento por parte de los primeros sofistas. Los atomistas Leucipo y Demócrito entienden sus átomos como partículas minúsculas del ser eleático y les atribuyen únicamente un movimiento local. Dentro de la línea de Parménides, y en gran medida contra una radical filosofía del devenir, están construidas: no sólo la teoría dualista de las ideas de Platón, con su menosprecio del mundo de los cambios, los cuales, si bien no son meras apariencias, como para Parménides, sí son un puro fenómeno, sino también la filosofía aristotélica de la «energía», que tiende a explicar el movimiento, pero aferrándose al *nous* inmóvil; así como la dinámica filosofía de la emanación de Plotino, con su concepción del uno originario (ἐν), que no tiene vida; y por fin, en dependencia de todo esto, la metafísica escolástica de la edad media. Entre las excepciones hemos de mencionar, sobre todo, el estoicismo, Escoto Erígena, Eckhart y los místicos que le siguen, hasta llegar a Nicolás de Cusa y Jakob Böhme. Después de Descartes, con su nueva teoría del movimiento, es Leibniz, juntamente con Hobbes, quien, bajo el influjo de las ciencias naturales y sobre todo del cálculo infinitesimal, defiende una monadología fundamentalmente dinámica. El joven Kant centra su atención sobre todo en el devenir del cosmos; y Lessing la centra en el devenir de la humanidad; Herder ve la historia de la naturaleza y de la humanidad como una imponente evolución. Hegel es por fin quien, tras Fichte y Schelling, desarrolla una metafísica consecuente y universal del devenir, de la evolución, de la historia y de la vida, intentando recoger en ella toda la evolución anterior del espíritu (sobre todo los contenidos de Heráclito, de Eckhart y de Böhme). A él se debe de una manera particular el que el siglo XIX fuera una centuria histórica, en la que la filosofía del devenir estuvo representada sobre todo por Nietzsche, Bergson, Whitehead y Heidegger.

40. Para una orientación, cf., junto con las historias de la filosofía conocidas, J. WAHL, *Metaphysik* y H. HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*.

De una manera clara u oculta, el Dios de las distintas versiones de la filosofía del devenir, tanto en Eckhart como en Böhme, en Nicolás de Cusa como en Giordano Bruno, en Malebranche como en Leibniz, hasta llegar a Hegel, fue siempre un Dios viviente. Entre tanto, la desconfianza de ciertos filósofos griegos frente a la filosofía del devenir de Heráclito se había extendido también a la idea de Dios, y había cristalizado en torno a ella. Pero la radical negación del devenir por parte de Parménides, que por dejar intacto el ser se vio obligado a considerar como un error humano toda la gama de mutaciones y movimientos dentro del mundo, no pudo imponerse. Platón, sobre todo, se esforzó por superarla. Él no conoció a Heráclito sino a través de la falsificación sensista que de él hacía su maestro Cratilo. En su solución, Platón no solamente se hallaba bajo el influjo de la filosofía eleática del ser, sino también bajo el del dualismo pitagórico. Así, pues, se decidió por una división de la realidad, que había de tener gravísimas consecuencias, y por la distinción entre un mundo falso, malo, disociado y sensible, que es el mundo del devenir, y el otro mundo del ser, que es el verdadero, el bueno, el unificado y el espiritual. Aunque, particularmente en los *Diálogos* más tardíos, no se excluye todo movimiento ni en el mundo de las ideas (dialéctica) ni entre el mundo de las ideas y el de los sentidos, sin embargo, lo más decisivo y lo que había de tener mayor porvenir es la separación (χωρισμός) entre lo mutable de este mundo espacial y temporal y lo eternamente inmutable de aquel otro que es superior al tiempo y al espacio, y está más arriba de la bóveda celeste. Antes de Platón, Anaximandro entendió el primer principio como lo carente de límites (ἄπειρον) y lo divino (θεῖον); Jenófanes habló en forma imprecisa del Dios único; y tanto Parménides como Heráclito concibieron su logos como una realidad impersonal. Para Platón mismo, que somete a dura crítica el mundo de los dioses homéricos, lleno de contradicciones, el principio originario es absolutamente inmóvil e inmutable. Pero en el *Timeo* habla de un demiurgo que, si bien no es creador del mundo, sin embargo es su arquitecto y, en cuanto tal, está subordinado a la idea, de forma que por lo menos puede dudarse de si para Platón este demiurgo es el único Dios en el más riguroso sentido. En todo caso, para Platón el principio supremo es el sol espiritual,

que él describe en los libros siete y ocho de la *Politeia*. Ese sol espiritual es la idea del bien, que se halla en la cumbre de la pirámide de las ideas. Aun cuando la idea suprema no esté suficientemente resaltada sobre las demás ideas, sin embargo, ella es lo divino que se basta a sí mismo y ocupa el trono en la jerarquía del mundo eternamente inmutable de las ideas. En todo caso, se opone totalmente al dios de Heráclito (y también, por ej., al de los estoicos), es decir, a un dios que deviene. En efecto, aunque el dios de Heráclito está descrito como una realidad separada de todo, sin embargo se identifica con la serie de los elementos que se contradicen y luchan entre sí, con el fuego viviente que, como alma y razón del mundo (λόγος, δίκη, εἰμαρμένη), penetra todo el universo fluyente y las contradicciones de los fenómenos en su condición enigmática y ambigua. También en *Aristóteles* ven algunos cierta incongruencia entre el bien supremo que lo atrae todo y el primer motor inmóvil. Este divino νοῦς, aun siendo actualidad pura, está tan petrificado en la inmutabilidad y hasta tal punto excluye todo movimiento, que solamente se conoce a sí mismo y no admite ningún πράττειν ni ποεῖν sobre otra cosa. En esta extremada trascendencia del motor inmóvil y del pensarse a sí mismo, aparece con diáfana claridad el medio al devenir. Pero también en la tercera estrella de la triada, en *Plotino*, que en gran parte supera dinámicamente la rigidez platónica a base de sus estratos del ser que emanan los unos de los otros, el supremo principio de todo ser, el Uno, permanece en una inmutabilidad rígida, de forma que Plotino excluye de él hasta la vida.

Así, pues, estos tres grandes representantes de la filosofía griega tuvieron una concepción eleática, si no del ser, por lo menos de lo divino. La eternidad, inmutabilidad y absoluta inmovilidad que Parménides atribuyó al ser en cuanto tal, la atribuyeron ellos al supremo principio de todo ser. En este sentido, la idea platónica del bien, el motor inmóvil de Aristóteles y el Uno de Plotino, corresponden al ser de Parménides.

2. Si procuramos ahora contemplar la misma problemática desde el punto de vista de la *unidad* y de la *pluralidad*, llegamos al siguiente resultado: Con la acentuada filosofía del ser en los grandes griegos va emparejado un riguroso dualismo. En sí nada se opone a que

una filosofía que establece la primacía del ser sobre el devenir ponga en primera línea la *unidad* de los contrarios (Parménides, Spinoza), pudiendo ocurrir lo contrario en la filosofía del devenir (Heráclito: la guerra como origen de todas las cosas). Pero como, regla general, sabe afirmar que si una filosofía pone el acento sobre el devenir, tiende también a ponerlo sobre la unidad, de forma que puede constatare una afinidad entre filosofía del devenir y filosofía de la identidad; lo cual, en definitiva, es aplicable también a Heráclito, el cual buscaba la unidad en las contradicciones. La filosofía clásica de los griegos (Platón, Aristóteles, Plotino), dado que había heredado la problemática sobre todo de Parménides (y de los pitagóricos), a pesar de todos sus intentos de reconciliación, carga el acento especialmente sobre la contradicción, y esto en lo referente al tema que aquí nos interesa, en la relación entre el primer principio y el mundo.

De todos modos, en el *Platón* de la época tardía las ideas están presentes en las cosas (*παρουσία*) y las cosas participan de las ideas (*μέθεξις*), en comunidad (*κοινωνία*) e imitación (*μίμησις*) y tienden a ellas como a su propio fin (*τέλος*). Pero, según hemos notado ya, lo que más persistentemente siguió imponiéndose fue aquel rígido *χωρισμός* entre el mundo de las ideas de Dios (de la idea de Bien) y el mundo fenoménico de los sentidos (que está hecho de materia mala). Esa separación confiere a la filosofía platónica un rasgo sumamente dualista y no permite una interna relación óptica entre la idea y la cosa; de aquí proviene la manifiesta hostilidad de Platón frente al mundo de la materia y de los sentidos. Ciertamente, *Aristóteles* logró trasladar las trascendentes ideas divinas de Platón desde el cielo de las cosas a este mundo. Pero con ello todavía se hizo mayor la distancia entre el mundo y el primer principio. Aparte del impulso divino con que se pone en movimiento el mundo, éste y Dios viven al margen uno del otro desde toda la eternidad. Prescindiendo de todo lo que quiera elucubrarse sobre la estructura de la causalidad eficiente y final en Dios, esa *νόησις νοήσεως* no se conoce más que a sí misma. Este Dios no conoce ni ama el mundo; no debe atribuírsele ni una acción causal, ni una providencia, ni ninguna clase de legislación u ordenamiento moral. Y todo ello, porque Aristóteles cree que eso es lo propio del carácter ab-

soluta de su Dios; pues todos esos últimos atributos significarían una *passio*, una *potentia* en su *actus purus*. También el Uno divino de *Plotino* existe separado del mundo, que no es conocido por Dios. Por haber saltado de la unidad, el mundo está caído. La materia es el elemento malo del que ha de liberarse el hombre.

Con esta visión esquemática, creemos que ha quedado claro lo que esencialmente necesitábamos para nuestros fines. En virtud de su punto de partida, que es la búsqueda del primer principio por el procedimiento inductivo, los clásicos de la filosofía griega descuidaron tanto la movilidad viva de un Dios que todo lo conoce y ama, como su comunidad con el mundo y la humanidad. Es preciso que no perdamos de vista a este Dios del platonismo, del aristotelismo y del neoplatonismo, el cual, ciertamente no se identifica con el mundo a la manera estoica, pero se halla infinitamente alejado de él, para apreciar qué inaudita pretensión mostraba la predicación cristiana al hablar de un Dios que actúa vivamente en la historia. Ya el mero pensamiento de un Dios creador que interviene en forma viva, inmediata y directa en el ser y en el devenir del mundo (¡y de la materia!), que hace posible y dirige, conoce y ama el mundo y su historia, y hace que ambos sean buenos, se hallaba en flagrante contradicción con la concepción griega de la rígida trascendencia de un Dios inmutable. Pero otra clase de dificultades completamente distintas esperaban a la frase «el *Logos* se hizo carne», al pensamiento de una definitiva revelación de Dios en aquel hombre que se llamó Jesús, a la idea de una identificación que de algún modo se había producido entre Dios y el hombre. Pues, el absolutamente trascendente y extraño al mundo y al hombre, ¿iba a revelarse en un hombre e identificarse con él? El que es todo quietud imperturbable el que se conoce solamente a sí mismo sin experimentar movimiento, ¿cómo va a rebajarse hasta hacerse hombre, hasta tomar naturaleza humana y convertirse en «carne» y hombre despreciable?

Tanto la predicación como la primitiva teología cristiana se encontraban ante la inmensa tarea de introducir en el mundo espiritual helénico la fe judeo-cristiana, con todas sus implicaciones como fe en Cristo. Aunque ya desde los comienzos existieron ten-

dencias que predicaban el mensaje cristiano en actitud meramente polémica frente a la filosofía pagana, que entonces constituía un sincretismo de los más variados elementos platónicos, neoplatónicos, aristotélicos y estoicos; sin embargo, era prácticamente inevitable una discusión positiva al nivel en que entonces se encontraba la reflexión, sobre todo para aquellos que, teniendo una formación filosófica, habían abrazado la fe cristiana. Incluso pareció que tal discusión era el precepto de la época y el mandamiento de la revelación cristiana, puesto que la actitud del Dios cristiano no toleraba otros dioses junto a él. Se trataba de demostrar que la fe cristiana es la que contiene lo divino en su sentido más alto y más puro, que el Dios de Israel y Jesucristo es el único Dios verdadero. El Antiguo y el Nuevo Testamento, en buena medida por los puntos de contacto que las Escrituras mismas tenían con el pensamiento helénico, ofrecían material inicial para hacer formulaciones relativas al ser de Dios, a su unicidad, a su omnipotencia y a su eternidad...

Por tanto, lo mismo que en el Nuevo Testamento, en los padres apostólicos se encuentran ocasionalmente conexiones con los pensamientos filosóficos, en especial con relación a los predicados negativos de Dios: invisible, imperecedero, incorruptible, no engendrado, inmutable, atemporal e incapaz de dolor. Pero la recepción metódica y la aplicación consecuente de la idea filosófica de Dios con sus parejas de conceptos opuestos: mensurable-inconmensurable, comprensible-incomprensible, descriptible-indescriptible, limitado-ilimitado, finito-infinito, mutable-inmutable, una vez que en el helenismo judío se había desarrollado ya la influyente obra de Filón, se llevaron a cabo por primera vez en los apologetas del siglo II. Con frecuencia se ha hecho notar la serie de concesiones gravísimas que esta teología, en su explicable polémica contra el politeísmo pagano, hizo a la idea platónica y neoplatónica de Dios; y cómo ella cifra la reconciliación y la redención en la superación del dualismo platónico entre Dios y mundo, más que en la liberación del pecado, de la culpa y de la ley, como si la oposición mala se diera entre Dios y el hombre en cuanto tal, y no entre Dios y el hombre pecador, y, por consiguiente, como si la reconciliación y la redención ya hubieran tenido lugar al asumir Dios la humanidad, por el mero hecho de la encarnación, y no tanto por medio de la muerte y la resurrección,

como si la redención hubiera de expresarse en puras categorías ónticas (naturaleza, persona, hipóstasis, etc.), y no, primordialmente, en categorías históricas, como las que ya se hallan contenidas fundamentalmente en los escritos neotestamentarios y en los primeros símbolos de la fe. El concepto de *apeiron* y la lucha en torno al axioma *finitum non capax infiniti*⁴¹ pueden ser ejemplos de la profunda transformación que suponía introducir en la cristología la metafísica griega.

Y, sin embargo, nadie debería desconocer lo incitante de la situación histórica y la extraordinaria labor de los apologetas, que no querían desarrollar una teología despreocupada de las aporías de la reflexión contemporánea y al margen del mundo circundante. Por tanto, ¿no era de todo punto necesario arriesgarse a anunciar la buena nueva con formulaciones nuevas, de tal modo que pudiera entenderla el mundo helénico? Es evidente que, dentro de esta ardua tarea, precisamente la idea trascendente de Dios en el así llamado platonismo medio y en el neoplatonismo proporcionó elementos aceptables e incluso valiosos para inculcar eficazmente, no sólo el monoteísmo, sino también el carácter supraterráneo del Dios de la Biblia. En este sentido ha hecho notar con razón Pannenberg⁴², en su investigación sobre el concepto filosófico de Dios en la primitiva teología cristiana, en contra de Ritschl y Harnack, que el apoyarse en el concepto griego de Dios, cosa que por otra parte se había hecho inevitable, no significaba, ni mucho menos, un abandono y una suplantación del concepto cristiano de Dios para dar paso a otro concepto «deísta». Las cuestiones relativas al monoteísmo y a la idea de creación, así como a la diversidad, espiritualidad, incomprensibilidad, inmutabilidad, simplicidad e inefabilidad de Dios, demuestran que tal conexión con el mundo griego no se hizo sin espíritu crítico. Recuérdese, por ejemplo, la insistencia en la libertad omnipotente de Dios y en la creación de la nada. Por lo menos en principio, la metafísica griega fue subordinada a la fe cristiana.

41. Cf. W. ELERT, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, 33-70.

42. W. PANNENBERG, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Probleme in der frühchristlichen Theologie*, cf. especialmente 16-38; ahora también en su volumen compilatorio *Grundfragen systematischer Theologie*; cf. también, idem, el artículo «Dios» (v: historia de la teología) en: RGG II, 1717-1732.

Pero el mismo Pannenberg llama la atención sobre el hecho de que el estudio crítico y la transformación del concepto filosófico de Dios no siempre se realizaron con suficiente profundidad. La idea de Dios como principio natural del mundo, según los griegos, y la de Dios como Señor soberano de ese mundo, y de su historia, resaltada en el Antiguo y el Nuevo Testamento, entran como componentes en un concepto de Dios donde ambos elementos están desequilibrados. En virtud de los predicados de inmutabilidad, atemporalidad, simplicidad e inefabilidad, Dios quedó situado con demasiada frecuencia en una insuperable lejanía, y no se tomaron suficientemente en serio sus libres actuaciones salvíficas. Las necesarias profundizaciones, o no se llevaron a cabo, o no se hicieron de manera consecuente. La *eternidad* de Dios fue entendida excesivamente bajo el signo de la atemporalidad de Platón y, demasiado poco, como simultánea plenitud viviente en todo tiempo; en su *omnipresencia* se resaltó en exceso la extensión local en el cosmos y demasiado poco la soberanía omnipotente sobre el espacio; su *bondad* con el mundo y el hombre fue entendida excesivamente como irradiación natural del bien, y no tanto como don libre, gratuito y amoroso del Dios que interviene en la historia; su *justicia* era más distributiva y remunerativa, fundada en una idea atemporal del orden, que una justificación salvífica radicada en la fidelidad de Dios a sus promesas y a su alianza; su *incomprensibilidad* era más la carencia de propiedades de un principio anónimo del mundo, que el carácter totalmente diferente de un Dios libre que se manifiesta como tal en su actuación.

De esa manera Dios aparece, ciertamente, como fundamento del mundo, pero apenas como personal y vivo.

Un ejemplo especialmente significativo dentro de esta problemática evolución lo tenemos en el predicado de la *inmutabilidad* de Dios. Ya los apologetas cristianos: Arístides, Justino, Atenágoras, Teófilo y Taciano, habían tomado de la metafísica griega para su teología cristiana el concepto de inmutabilidad⁴³. La inmutabilidad de Dios fue vista, dentro del contexto del problema sobre el

primer principio, en estrecha relación con la falta de comienzo en Dios y con su eternidad; puesto que Dios no tiene principio, es eterno e inmutable. Y, en verdad, los apologetas supieron manejar bien el concepto de la inmutabilidad divina. Con él era posible demostrar contra el panteísmo estoico que el mundo mutable no puede identificarse con el principio inmutable del mismo. Además, así podía probarse que Dios no nace y perece como las cosas de este mundo, que él no está sometido al devenir y es imperecedero; e igualmente que Dios existe y obra en la constancia y continuidad de su mismidad, sin ninguna clase de arbitrariedades, que él es y permanece idéntico consigo mismo sin cambios físicos ni morales, los cuales forzosamente implicarían una deficiencia.

Pero ni los apologetas ni los posteriores teólogos cristianos podían aceptar sin limitaciones la inmutabilidad de Dios en el sentido de los metafísicos griegos. El testimonio de la Biblia, que hablaba en contra, era demasiado claro. En él se puede leer contra Aristóteles, por ej., que Dios no es inmutable hasta tal extremo que haya de vivir eternamente su propia vida al margen del mundo. Más bien, el Dios de la Biblia es el que creó el mundo de la nada, el que lo conoce y ama hasta en sus menores detalles, el que conserva el mundo y lo guía en su historia, y, sobre todo, el que actúa libremente en todo momento. Todo esto fue conocido y aceptado ya por los apologetas, demostrando con ello que no habían recibido el concepto de inmutabilidad de Dios sin espíritu crítico.

Pero, en sus diálogos con los paganos, los apologetas tenían que ocuparse preferentemente del politeísmo, de la cosmología, del hado y de la resurrección; y no tanto, en cambio, de los problemas internos de la cristología. Y no fue ésta la menor de las razones por las que ellos no llegaron a darse cuenta de las dificultades que encerraba el concepto de inmutabilidad; y hasta que no surgieron las luchas cristológicas no se dejaron ver las implicaciones de ese concepto. Y si el axioma de la impasibilidad de Dios siguió siendo la verdadera — aunque oculta — causa de muchas de las dificultades que sirvieron de ocasión para ciertas soluciones desequilibradas y parciales de algunos padres, las dificultades de este axioma de la *apatheia* radicaban en el postulado más amplio de la inmutabilidad. Ante esa aparente evidencia filosófica, apenas se acudía a la Es-

43. Sobre la inmutabilidad de Dios en la teología de la primitiva Iglesia, cf. W. ELERT, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, 41-43; W. PANNENBERG, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs*, 9, 29s; G.-L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique*, 28-40.

critura; y si ésta era consultada, su voz se percibía con oídos helénicos.

Esta descripción esquemática de la transformación en la primitiva teología cristiana, la cual, aunque dentro de ciertos límites, en ambos casos constituyó a la vez una helenización de los contenidos cristianos y una deshelenización de la filosofía, no pretende insinuar que se habría podido o incluso debido prescindir por completo de los conceptos filosóficos. Lo único que esta anotación histórica pretende es dejar en claro una cosa: si el mensaje cristiano hubiera debido predicarse intacto, sin merma, es decir, si lo que se sacó a la palestra hubiera debido ser, no un ambiguo primer principio de todo lo existente, deducido por un procedimiento silogístico, sino el Dios bíblico que se muestra viviente en la historia, entonces se habría requerido una transformación radical de los conceptos griegos: no una negación tajante y escueta, sino una superación concreta de los mismos.

Pero entonces no se llegó a esa radical transformación. Su orientación sistemática la tomaron estos primeros teólogos en gran parte y fundamentalmente del pensamiento filosófico, en el que luego insertaron, en la medida de lo posible, las expresiones contenidas en la Biblia. Para un examen crítico de la filosofía hubiera sido preciso una mayor distancia del módulo filosófico de la época. Pero en definitiva, esos teólogos eran de mentalidad helénica. Y así ocurrió que al final no llegó a realizarse la unión armónica de elementos griegos y cristianos, quedando un desequilibrio que había de repercutir sobre todo en la cristología. Ésta permanecía todavía en la penumbra cuando los apologetas desarrollaban sus discusiones con los paganos; pero pronto iba a ocupar el primer plano de los debates internos de la Iglesia. Bastó con que se intentara hacer comprensible la unidad de Jesús con Dios a base del concepto griego de Dios, unidad tan resaltada en el Nuevo Testamento, para que se manifestase el conflicto entre el mensaje bíblico y la metafísica greco-helenística.

«Y el Verbo se hizo carne» (Jn, 1, 14) o, en términos paulinos: «Dios estaba en Cristo» (2 Cor 5, 19). ¿Cómo afirmar tales o parecidas cosas sobre aquel trasfondo de la espiritualidad helénica? La cristología clásica tenía que cuidar de mantener firmemente los dos

polos: Verbo y carne, Dios y hombre, sin insistir excesivamente ni en la unidad ni en la dualidad.

Si se carga un acento abstracto sobre la *unidad*, eso implica como consecuencia una existencia ficticia de la humanidad de Cristo, una pérdida del hombre real con carne y hueso, con cuerpo y alma, con su figura y su historicidad. Y así queda solamente la divinidad, la acción de un absoluto que no ha experimentado realmente la finitud y el sufrimiento. Esto equivale a decir que Dios en su gracia no sale verdaderamente de sí mismo, sino que permanece en sí absorbiéndolo todo. Ahora bien, si la Escritura dice que ha sufrido un verdadero hombre, eso deberá entenderse en un sentido «inauténtico». En sentido exacto debería decirse que, en el fondo, no es el hecho histórico, sino la idea divina y su vida universal la que lo dice todo. Ésa es la idea de la unidad tras la cual se esconde el monofisitismo. Pero contra ella está escrito: El Verbo se ha hecho — verdaderamente — *carne*.

Y si, por el contrario, se carga un acento abstracto sobre la *duplicidad*, eso implica la consecuencia de que la humanidad de Cristo tiene una existencia autónoma e independiente, de modo que unas acciones deben atribuirse a Dios y otras al hombre. Y así en Cristo se haría presente un acto puro que, en el fondo, no es capaz de padecer. Esto significaría que, en su gracia, Dios no sale de sí mismo, sino que su entrega es un «ardid de la razón», por el que él se las amaña para mantenerse al margen de todo. Y si la Escritura dice que el Hijo de Dios ha sufrido verdaderamente, eso habría de entenderse en un sentido «impropio». Propiamente, deberíamos decir que no fue él quien sufrió, sino que sólo padeció el hombre. Tras esa concepción de la dualidad late el nestorianismo. Pero contra ella habla la palabra bíblica: El *Verbo* — él mismo — se hizo carne.

Pero en esta cuestión, no se dice tan fácilmente qué es verdadero como qué es falso. Antes de llegar a las sutiles interpretaciones del monofisitismo y del nestorianismo transcurre una larga historia. El camino hasta las fórmulas clásicas de Calcedonia está sembrado de herejías, al menos si suponemos que es tan fácil como parece definir en cada caso qué es herejía y qué es ortodoxia. Pero es preciso que quien quiera tomar parte en este diálogo con buena

conciencia conozca el camino que llevó hasta Nicea y Calcedonia. A la vista de los diversos módulos de cristología en los cinco primeros siglos, puede apreciarse claramente la complejidad del problema y lo difíciles que son las soluciones, las ortodoxas y las heterodoxas, las que derivan hacia la derecha y las que derivan hacia la izquierda. Pero en todo caso hay algo que quedó claro en estos primeros quinientos años de historia de la cristología: siempre que alguien, fascinado por la «divinidad» de Cristo, tira hacia la derecha, o bien, interesándose por su «humanidad», declina hacia la izquierda, es decir, en el momento en que se abandona la tensión entre los dos polos opuestos, en el trasfondo de la desviación está siempre, directa o indirectamente, el Dios absolutamente transcendente y rígidamente inmutable de la metafísica griega⁴⁴.

Quizá sea en el problema del dolor donde esto aparece con mayor claridad. Partiendo de los evangelios, apenas podía discutirse que Cristo sufrió corporal y anímicamente, que sintió alegría y tristeza, amor e ira. Y sin embargo, eso llegó a discutirse. No solamente en el sentido de que algunos, fuera de la ortodoxia, llegaron a considerar el sufrimiento y la muerte de Cristo como algo aparente, sino también en el de que ciertos padres, dentro de la ortodoxia, pensaron que no es posible atribuir a Cristo el dolor o cualquier cosa que implique un padecer (ni el sufrimiento estricto, ni las pasiones, los afectos y los instintos). Muchas veces las expresiones del evangelio quedan atenuadas, e interpretadas en un sentido diferente. Advertimos una clara tendencia a excluir de Cristo el dolor y los afectos. Esto llega a veces a tales extremos que en ocasiones se excluye de él la digestión y la eliminación de los alimentos. ¿Y por qué todo esto? Tras la pretendida impasibilidad de Cristo está operando la impasibilidad de Dios, la cual, dicho sea de paso, no está demostrada por la Biblia, sino que es presupuesta en virtud de un axioma filosófico considerado como evidente. La última explicación es la siguiente: en esta imagen de Cristo se trasluce la faz inmóvil y sin afectos del Dios de la metafísica griega⁴⁵.

Sorprende, sin embargo, que no se produjera una nueva reflexión crítica, la cual hubiera debido ponerse en marcha en virtud de los

siguientes factores: la cristología de la primera escolástica, apenas influida por Calcedonia, tendía ampliamente al nestorianismo (teoría del *habitus* y del *assumptus*) o, como reacción contraria, al monofisismo; la doctrina misma de la «comunicación de idiomas», del intercambio de propiedades entre la naturaleza divina y la humana en Cristo, la cual quedó esbozada ya muy pronto y llegó a su pleno desarrollo en la alta escolástica; y la teoría escolástica sobre la subsistencia. Esa nueva reflexión hubiera debido referirse sobre todo al concepto de Dios implicado en la cristología clásica, la cual permite, en virtud de la comunicación de idiomas, atribuir a Cristo el sufrimiento, el dolor y la muerte. Esa «comunicación de idiomas» no pretende ser una mera regulación ortodoxa del lenguaje, sino una auténtica afirmación, sobre la realidad misma: no una mera norma lingüística, sino una regulación del lenguaje *cum fundamento in re*⁴⁶.

A la vez se habría tenido ocasión para volver a reflexionar sobre un posible devenir en Dios, que ya desde el principio había quedado excluido para la teología cristiana por el influjo de la metafísica griega. Y así hubiera sido posible analizar críticamente determinados intentos cristológicos que se habían producido en la edad media, tales como el de Tomás de Aquino, que interpreta la encarnación de Dios como una *relatio rationis*. Esto se hacía tanto más urgente por el hecho mismo de que en el Antiguo Testamento aparecen otras formas de entender la espiritualidad e inmutabilidad de Dios⁴⁷.

Si no queremos limitarnos a aceptar con resignación las aporías de la cristología clásica, o bien a disimularlas, se hace totalmente necesario seguir pensando por encima y más allá de esa cristología. O, mejor dicho, la misma cristología clásica obliga a que se siga pensando más allá de ella, a que profundicemos con mucho mayor rigor sus propias implicaciones, que ella no podía ver a causa de su concepto de Dios tomado de la metafísica griega. Habría que pensar, pues, hasta el final la doctrina clásica de las dos naturalezas con todas sus implicaciones, aunque, por lo demás, se tenga la opinión de que hoy día sería posible, y quizás necesario — según veremos luego —, otro enfoque de la cristología. Por esto no teme-

44. Cf. Excurso 1.

45. Cf. Excurso 2.

46. Cf. Excurso 3.

47. Cf. Excurso 4.

mos afrontar el riesgo de insinuar en tres razonamientos paralelos las consecuencias importantísimas que para la imagen de Dios y de Cristo pueden sacarse de la cristología clásica. Y así se verá la importancia del pensamiento hegeliano, por más que sus presupuestos sean diferentes.

1. En primer lugar, fijándonos en el ejemplo de la aporía proveniente de la *incapacidad de sufrir en Dios*, en el contexto de la cristología clásica y con apoyo en el contenido del excurso II, se podría seguir pensando de la siguiente forma:

Para la metafísica griega el sufrir implica un defecto. En Dios no hay defecto alguno, sino que todo es plenitud. Por eso es imposible que la metafísica griega afirme que en Dios se da el dolor. En este sentido hay que suponer una impasibilidad, una incapacidad de sufrir en Dios. Esta forma de entender a Dios no deja resquicio alguno para predicar de él un sufrimiento. Todo parece hablar contra la posibilidad de un padecimiento en Dios.

¿Pero no se está exigiendo demasiado a la filosofía cuando se le pide que haga tales juicios sobre Dios? En el mejor de los casos ¿acaso puede hablar de Dios si no es en forma abstracta? ¿Puede ser algo más que teología negativa, teología apofática? ¿Pero cómo deberá, entonces, hablar el teólogo cristiano cuando desde Cristo mira a aquel Dios que «estaba en Cristo», que se hizo carne en él? Si se ha de hablar aquí de un sufrir de Dios, no podrá hacerse en el sentido de una necesidad apriorística. Tal necesidad no está incluida ni en un proceso inmanente del mundo, ni en la naturaleza divina, ni en la vida intratrinitaria, ni en ninguna de las propiedades divinas. No hay razón para que Dios sufra. Y, sin embargo, lo hace en su Hijo. Éste es el misterio divino por libre gracia de Dios, misterio que el hombre sólo puede conocer en la fe gracias a la revelación.

Es decir, Dios sufre en su Hijo, no en sí; pero de hecho padece. No sufre simplemente como Dios en sí, sino en la carne. Él mismo es quien sufre en el Hijo. El dolor en la carne es su propio dolor. No sufre, según el filósofo podría imaginarse, como consecuencia de que en él falte algo, por necesidad de completar algo que no tiene, pues entonces no sería Dios. Sufre a consecuencia

de su plenitud, que es una plenitud de amor: «Pues así amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo unigénito» (Jn 3, 16).

Esta expresión de la Escritura puede decirnos además otra cosa: Padre e Hijo no pueden separarse el uno del otro ni siquiera en el dolor. Y precisamente la cristología clásica, por razón de sus propios presupuestos, es la que menos está capacitada para esquivar la dificultad contestando: No es Dios propiamente quien padece, es solamente la persona de Cristo; no sufre su naturaleza divina (como si, hablando en términos escolásticos, la persona y la naturaleza divina estuvieran realmente separadas). O bien: quien padece es sólo el Hijo, no el Padre; pues en este caso aquello que Dios es propiamente sólo aparecería en el Padre. En Jesús Dios se mantendría al margen, no se comprometería en su historia siniestra; él no padecería, sino que seguiría siendo soberano en su divina e intangible trascendencia. Es cierto que el Padre y el Hijo son distintos; en la carne existe, no el Padre ni el Espíritu, sino el Hijo. ¿Pero acaso es cierto que en el Hijo Dios sólo estaba de una manera impropia, como pretendían los arrianos en su celo por defender la intangible trascendencia de Dios? ¿El Hijo no era realmente uno en esencia con el Padre (*omoúsios*)? Así lo defendía la cristología clásica. A pesar de la diferencia personal, el Padre y el Hijo son una misma cosa (Jn 10, 30), hacen las mismas obras (Jn 5, 17); todo lo que es del Padre es también del Hijo, y lo que es del Hijo también es del Padre (Jn 17, 9; 16, 14). En Jesús habita corporalmente la plenitud de la divinidad (Col 2, 9); más aún: el mismo Dios estaba en Cristo (2 Cor 5, 19).

El Padre no fue quien se hizo hombre, como afirmaron los patrisianos; el Padre sigue siendo el «Dios en las alturas». Pero el Padre realmente no es ajeno a los dolores del Hijo. No es un Padre apático, no contempla pasivamente, sino que toma parte vitalmente, está comprometido en esos dolores. Ya en el Antiguo Testamento Dios se había revelado como todo lo contrario de un Dios apático. Todas las palabras y obras de Yahveh, tal como son descritas ya a partir del Génesis, vienen a demostrarlo por distintos caminos. Concretamente se dice del Dios del Antiguo Testamento: que se alegra (Dt 28, 63; 30, 9; Is 62, 5; Sof 3, 17), que está conturbado (Gén 6, 6), que tiene sentimientos de beneplácito

(Jer 9, 24), de arrepentimiento (Gén 6, 6), de venganza (Dt 32, 35), de cólera (Éx 15, 8), de desprecio (Lev 20, 23; Sal 106, 40), de celos (Éj 20, 5; 34, 14), de odio (Dt 12, 31; Is 61, 8). Con todo, en otros pasajes de la Escritura se dice claramente lo contrario de todo eso, como queriendo salir al paso de un Dios antropomórfico: Dios no es un hombre, para que experimente arrepentimiento (Núm 23, 19; 1 Sam 15, 29; cf. 15, 11).

A pesar de eso, no es lícito ignorar toda la serie de testimonios que acabamos de citar (es significativo que precisamente la antigua versión griega de los Setenta atenuara lo más posible o incluso eliminara esos pasajes, cambiando en la traducción el sentido original del texto). No hay duda de que se trata de antropomorfismos, que, por lo demás, abundan en la historia de las religiones. Pero sería una actitud superficial el querer reducirlo todo a eso, como si los pasajes del AT que contienen antropomorfismos perteneciesen a estratos de un nivel más bajo (según se ha pretendido afirmar en los últimos siglos contra todos los hallazgos bíblicos — pensemos, por ej., en los profetas —), como si el Dios del Antiguo Testamento no fuera un Dios vivo, sino una fuerza ciega y un poder anónimo, como si el verdadero Dios no fuera el Dios viviente de Abraham, de Isaac y de Jacob, sino la divinidad impassible de Platón. «Los antropomorfismos no pretenden diseñar un Dios antropomórfico, sino, más bien, ...inculcar en la conciencia humana la personalidad viva de Dios, y mantener y fortalecer así la vida y el sentimiento religioso del hombre.

Tienden a que el hombre no conciba a Dios como una idea abstracta, como un ser lejano y despreocupado de él, como un ser que permanece indiferente cuando él peca. Por el contrario, Dios castiga al pecador, pero muestra también su misericordia cuando éste se arrepiente, y se cuida de él cuando se halla en necesidad»⁴⁸.

48. P. HEINISCH, *Theologie des Alten Testaments*, 33; cf. también P. IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament* 1, 29; cf. igualmente las teologías del Antiguo Testamento de W. EICHRODT 1, 134-141; L. KÖHLER, 4-6; E. JAKOB, 28-32; TH.C. VRIEZEN, 144-147: los allí citados M.A. BEEK, F. MICHAELI, TH. VISCHER y F. HORST creen que los antropomorfismos y la «humanidad de Dios» que en ellos va implicada son la base de la doctrina cristiana sobre la encarnación; VRIEZEN, por su parte, ve más bien esa base en la comunidad entre Dios y el hombre de que nos habla el Antiguo Testamento. Cf. sobre esto el trabajo de H.M. KURTERT, *Gott in Menschengestalt*, que en el terreno hermenéutico-dogmático intenta seguir un camino intermedio entre la aceptación total (antropomorfismo) y la recusación total (gnosis)

Es sobre todo en el Nuevo Testamento donde Dios aparece, no como un ser impassible, sino como un *Dieu compatissant*⁴⁹, como un Dios compasivo. También en esto, el Nuevo Testamento completa y supera el Antiguo; y precisamente la cristología es la que más debería reflexionar sobre eso, sacando las últimas consecuencias. De acuerdo con sus mismos presupuestos debería recordar cómo en la revelación divina en Cristo está en juego la causa de Dios mismo, pues se trata de su propio Hijo. Y es natural que no permanezca impassible quien «no perdonó a su propio Hijo», sino que «lo entregó» (Rom 8, 32; cf. Jn 3, 16). Según el Nuevo Testamento, no es lícito buscar a un Dios distinto, más sublime y más trascendente, por encima de Jesús o prescindiendo de él. El que ve a Jesús, ve al Padre, ve al verdadero Dios (Jn 14, 9s; cf. Jn 8, 19). El Hijo representa al Padre y protege su obra. Aunque el Padre no se hizo hombre ni murió en la cruz, sin embargo, como recalca una y otra vez el evangelista Juan, él es «uno» con el Hijo.

El hijo revela al Padre; y lo revela en todo lo que hace. Lo revela sobre todo en el abismo de la negatividad, de su padecer y morir, donde «la locura de Dios» se muestra «más sabia que los hombres, y la debilidad de Dios se manifiesta más fuerte que los hombres» (1 Cor 1, 25). Por primera vez desde la cruz, tal como ella se presenta ante los ojos de la fe en la luz de la resurrección, se revela definitivamente quién es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, quién es el Dios de Jesucristo. En la muerte de cruz se manifiesta la concepción cristiana de Dios; desde la cristología se descubre la verdadera «teología». Cristología no es únicamente una teología de la encarnación en la que se anticipa el acontecimiento de la redención, con un apéndice final sobre los dolores y la muerte de Jesús. Cristología es por esencia la reflexión sobre la historia de la pasión y de la muerte, que es el acontecimiento central de la salvación: *mors et resurrectio*. Y desde ahí se puede extender la mirada hacia el comienzo, la encarnación, y hacia el final, la consumación. Sólo en la cruz se conocen toda la profundidad y todo el rigor de

de los antropomorfismos bíblicos, y quiere determinar el ser y las representaciones humanas de Dios como relaciones con el socio humano de la alianza. A este respecto la encarnación es tanto una culminación de todo eso como una novedad (cf. sobre todo 101-107, 215-223).

49. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament* 1, 52.

lo acontecido en el hombre Jesús, así como la importancia que eso tiene para Dios mismo: *passio Christi*, *passio Dei*, y *mors Christi*, *mors Dei*. Pero todo eso está en relación con: *resurrectio Christi*, *resurrectio Dei*.

2. Este razonamiento que acabamos de desarrollar en torno a la capacidad de sufrimiento en Dios, podría ampliarse y aplicarse luego a los atributos clásicos de Dios. Y si, moviéndonos en la misma dirección, seguimos profundizando con lógica la cristología clásica, de acuerdo con lo que expondremos en el excurso III podríamos representarnos la *dialéctica interna de las propiedades divinas* en la siguiente manera:

Según la metafísica griega, a partir del mundo podemos conocer a Dios — *per modum affirmationis, negationis et supereminetiae*, como se hizo más tarde —, y luego cabe afirmar: Dios es Dios, o sea, es uno y simple, inmutable e inconmensurable, inmenso, omnisciente y omnipotente, eterno, espiritual y bueno. Más aún: él es *el* simple, infinito, inmutable, inconmensurable, omnipresente, omnisciente, omnipotente, eterno, el espíritu, el bien supremo. Es, por tanto, la absoluta perfección y no necesita de nadie, ni del hombre, ni de su mundo. Dios es Dios. Nada le falta.

¿Pero es esta manera de entender a Dios toda la verdad, o, más bien, también aquí a la filosofía se le exige más de lo que puede dar, al pedirle que haga tales juicios definitivos? ¿Cómo habría de expresarse aquí propiamente el teólogo cristiano que vuelve a ver otra vez a Dios desde Cristo, al Dios que «estaba en Cristo», que se ha «hecho carne» en él? En la perspectiva cristológica no se niega aquellas formulaciones de la metafísica grecocristiana; pero en ella se cruzan con un nuevo horizonte. Dios se identifica con este hombre, se revela en la «carne». ¿Qué quiere decir esto en concreto? Vistas aquellas expresiones desde Cristo habrá que formular su contenido de la siguiente manera: el perfecto aparece imperfecto, el simple se presenta compuesto, el inconmensurable se somete a medida, el inmutable es objeto de cambios, el omnipresente aparece aquí y no allí, el omnisciente nos sale al encuentro como un ignorante, el omnipotente se muestra impotente, el eterno pasa a ser temporal, el espíritu llega a ser materia; y, para colmo de la

paradoja: el bien supremo se hace «anatema» (Gál 3, 13) y el Santísimo se hace «pecado» (2 Cor 5, 12).

Así es, pues, como Dios se presenta cuando se identifica con el hombre. O sea, no en sí, sino *σάρκι*, como ya repetía una y otra vez Cirilo de Alejandría, a través de la carne, en el hombre; pero siendo él, él mismo. Por lo que respecta a la salvación del hombre, todo depende de que Dios no se mantenga ajeno a esta historia, de que en este hombre no sólo haya hombre, sino que también esté presente Dios y precisamente la cristología clásica es la primera que en este punto tendría razones especiales para seguir pensando consecuentemente y no forjarse un Dios más sublime, más puro y más absoluto. En Cristo se ha mostrado el Dios verdadero, el verdaderamente vivo y absoluto, tal como él es. Y lo que él es lo ha manifestado en lo que él ha *hecho*. Pero a su vez, no porque fuera forzado a ello por otro distinto de sí mismo, no porque llevase en sí la necesidad de hacerlo, porque no pudiera hacer otra cosa, o porque eso fuera necesario en virtud de la dialéctica de la idea. ¿Cómo iba a ser imaginable tal necesidad, siendo él Dios? Lo hizo porque quiso, totalmente libre, por el hombre.

Y así se llega a la historia de las contradicciones y de los absurdos, a una historia mortal de la vida, porque en este hombre se trata a la vez de Dios mismo. Es una vida que termina en la muerte, en la que aquél con quien y en quien Dios estaba, aparece abandonado por Dios y alejado de la unidad con él: «¡Dios mío, Dios mío por qué me has abandonado!» (Mc 15, 34). El hombre en quien parecía haberse instaurado el reinado de Dios fracasa y muere; y con él y en él muere Dios, que, a los ojos de una humanidad atea, cae así en la contradicción consigo mismo. Pero, precisamente porque en la muerte de este hombre abandonado de Dios se trata también de la muerte de Dios mismo, y puesto que, según otra frase de Pablo, aun la muerte de Dios es más viva que la vida de los hombres, esta muerte es para el creyente la muerte de la muerte; de ella nace nueva vida, de ese ocaso brota un comienzo, de esa derrota sale una victoria. ¿Qué es lo que, en *definitiva*, se revela realmente en su cruz, que, por ser acción de Dios, encierra la resurrección? ¿Se muestra quizás una definitiva impotencia de Dios en el desmayo de Cristo, un Dios roído por el tiem-

po en la temporalidad de Cristo, la locura de Dios que fracasa en la locura de Cristo, la muerte perpetua de Dios en la muerte de Cristo? De ser esto así, Dios no sería Dios. Según una expresión de Lutero, se trata más bien de la *absconditas Dei sub contrario*, del Dios oculto que se revela en su contrario. En la cruz se oculta y se revela para el creyente la resurrección; encerrado en la carne, Dios descubre su espiritualidad, en la limitación muestra su inmensidad, en la temporalidad revela su eternidad, en el aquí se refleja su omnipresencia, en el crecimiento aparece su inmutabilidad, en la indigencia se trasluce su infinitud, en el silencio habla su infinita sabiduría. Escondido en la impotencia, revela su omnipotencia, con su venida y participación como espíritu atestigua su simplicidad, en el dolor su perfección, en las injurias su justicia, en el anatema de pecado su santidad, en la condenación la verdad, en la muerte la vida. En la humanidad Dios revela, por tanto, su humanidad y su co-humanidad; pero no su falta de divinidad, sino todo lo contrario: la más profunda divinidad de su ser divino. Un *admirabile commercium*, como ya en tiempos muy primitivos se había formulado.

Porque Dios reveló en Cristo su divinidad, pero no en la *doxa* de una «figura divina» (Flp 2, 6), sino en la *kenosis* de una humana «figura de siervo» (Flp 2, 7), reveló a la vez la sobreabundancia de su gracia: «Pero donde abundó la culpa, sobreabundó la gracia» (Rom 5, 20), precisamente «por la obediencia de uno» (Rom 5, 19). Aquí mostró Dios el amor más grande: no ya por una acción poderosa de su gloria de creador, en la que, al dar vida, pudiera mantener su propia vida, sino mediante la propia entrega del Hijo, que fue una entrega que de sí mismo hizo el Padre. Pues: «nadie tiene más amor que el que da su propia vida por los amigos» (Jn 15, 13). Y esto se aplica al mismo Dios. «Tanto amó Dios al mundo que le entregó su propio Hijo» (Jn 3, 16). Ninguna prueba más trágica, pero a la vez más poderosa de su amor podía dar Dios, de ese amor que es su esencia, que la prueba de entregar a su propio Hijo y la de que éste se entregara a sí mismo. Aquí se encuentra la fe ante el abismo más profundo del amor de Dios ejercitado en bien de los hombres: de ninguna otra forma podía el Eterno revelar más abundantamente su eternidad que adentrándose en un comienzo temporal; nada podía hablar más elocuentemente de

su infinita sabiduría que su silencio; y nada podía proclamar más altamente su omnipotencia y su sabiduría que la debilidad y la locura de la cruz. Por ningún otro medio podía demostrar tan convincentemente su soberanía como por la servidumbre, ni dar muestra de mayor vida que la de su muerte. Más aún: nada podía hablar tan claro de su santidad como el anatema del pecado sobre él, ni más abiertamente de su divinidad que esta humanidad y este abandono de Dios. Pues a la luz de la consumación del futuro que empieza en la muerte y en la nueva vida de Cristo, se revela al creyente lo que estaba encerrado en la vida, en la pasión y en la muerte histórica: lo que Dios ha revelado en la humillación del Hijo no ha sido su bajeza, sino su sublimidad, la sobreabundancia de su grandeza; en la enajenación él no reveló su pobreza, sino el exceso de su riqueza. En el Hijo abandonado por el Padre se mostró su inalienable divinidad; y en la muerte de pecador se reveló, no el pecado, sino la sobreabundancia de la gracia. Finalmente, en el ocaso del Hijo se manifestó, no su caducidad, sino la plenitud de su presencia como futuro.

La metafísica griega no llegó a darse cuenta de todo ese horizonte de posibilidades. Partiendo de sus propios fundamentos tiene que tender más bien a negarlas. Ya la sola posibilidad tendrá que ser tomada por ella como un defecto de plenitud en la realidad divina. En cambio, cuando se parte de la revelación de Dios en Cristo puede afirmarse que, precisamente porque Dios no es una realidad cualquiera, sino la más pura realidad; precisamente porque no es un *actus* corriente, sino un *actus purissimus*, él puede identificarse con una *passio et mors sub Pontio Pilato*. Precisamente porque no es una especie de absoluto, sino el *absolutissimus*, Dios puede permitirse esa relativización; precisamente porque no es un dios vulgar y corriente, ni un abstracto dios filosófico, sino el verdadero Dios vivo del Antiguo y del Nuevo Testamento, puede cargar con toda esa miseria y humanidad, sin desgastarse, sin perderse, sino reafirmandose y revelándose en bien de los hombres. Sólo un *actus purissimus* de esa naturaleza tiene el poder de irradiar inesperadamente incluso en el no-ser, de hacer plena donación de sí mismo a aquellos que no lo merecen, sin perderse definitivamente a sí mismo, de entregarse a la muerte sin disolverse en ella.

Porque Dios es un ser tan infinitamente perfecto en sí mismo, pudo mostrarse en el hombre de manera tan infinitamente imperfecta. Lo que por razón de su divinidad un Dios abstracto no puede permitir que acontezca en él, lo que no es posible en un absoluto abstracto, ni en un abstracto *actus purus*, pues, como muy bien dice la metafísica griega sobre este punto, un Dios así tendría muchas razones para temer que el apearse del pedestal de su trascendencia significase una caída mortal; eso es lo que hace el Dios vivo del Antiguo y del Nuevo Testamento. Y así, en la profundidad de la carne, y no en la altura de una falsa divinidad, se ha revelado corporalmente la divinidad; en el vacío de la *κένωσις* se ha manifestado el *πλήρωμα* de la divinidad (cf. Flp 2, 5-11; Col 2, 9).

También en el Antiguo Testamento está ya anticipada esta humillación de Dios, cuando se ve a Yahveh acompañar a su pueblo en todas las bajezas, cuando todo le parece poco por amor a su pueblo, cuando, aun siendo Dios, se muestra más humano que los mismos hombres con el fin de ganarlos para él. También se da en el Antiguo Testamento la idea de un mediador y vicario, como, por ejemplo, en la imagen que de Moisés da el Deuteronomio y en la profecía de los dolores y la muerte del Siervo de Dios. Pero, frente a estos textos, también pueden aducirse otros «en los que se ve cómo es al mismo Yahveh a quien ha molestado su pueblo (Is 7, 13), y cómo él, al asumir la dirección de este pueblo, se ha echado encima un peso que tiene que “arrastrar” (Is 43, 3s). Es precisamente en el deuterio-Isaías, del que proceden los cánticos del siervo de Dios, donde también se habla en los más atrevidos antropomorfismos de la plaga que Israel ha supuesto para su Dios. Las expresiones relativas al trabajo y al esfuerzo que Israel ha proporcionado a Dios con sus pecados, parecen sugerir la idea de otro siervo de Dios, es decir, la idea de que Dios mismo tuvo que hacerse siervo de este pueblo»⁵⁰.

Lo que en el Nuevo Testamento acontece en Jesús, no sucede, como tampoco en el Antiguo Testamento, por una necesidad, sino por gracia inmerecida: *propter nos homines et propter nostram salutem*. No para beneficiarse él, sino para enriquecernos a nosotros:

«El que era rico, se hizo pobre por nosotros, para que fuerais ricos por su pobreza» (2 Cor 8, 9). Semejante afirmación no podría hacerse del despiadado absoluto de una metafísica. El Dios absoluto no tiene que obrar de ese modo porque así lo exija su naturaleza. Lo que Dios obra por gracia, no lo hace como una consecuencia lógica de su ser racional, pero tampoco en oposición a su ser racional, pues él «no es un Dios del desorden, sino de la paz» (1 Cor 14, 33). Por tanto, el que Dios se rebaja hasta el hombre por la gracia, no contradice a su esencia, sino que está de acuerdo con ella, pero sin ninguna necesidad de hacerlo: *agit nec propter naturam, nec contra naturam sed secundum naturam*. Por consiguiente, Dios tiene la posibilidad, pero no la necesidad de hacer lo que él realiza en la historia. El ser viviente de Dios es capaz de su propia humillación, mas por ningún concepto está forzado a ello; tiene en sí la capacidad de alienarse por pura gracia.

Por tanto, el Dios vivo del cristianismo no excluye, sino que incluye su contrario. Y lo incluye, no como una deficiencia de su ser, según habría que suponer en buena metafísica griega, ni como un estadio inicial que haya de superarse a través del propio desarrollo, sino en cuanto poderío de su gracia, como posibilidad positiva que pertenece de antemano a su realidad plena. Dios es una vida que incluye la muerte, una sabiduría que lleva a la locura, un señorío compatible con la esclavitud, una eternidad que alberga en su seno el tiempo, una inmensidad que admite la medida, una infinitud que encierra en sí la finitud; y todo ello como una «posibilidad» y potencia positiva. Ésta es la dialéctica «buena» de las propiedades de Dios a la luz de una consecuente cristología clásica. En virtud de esa dialéctica Dios por su gracia incluye también lo no divino o finito como oposición, y lo soporta con magnanimidad como *absconditas sub contrario*. Más aún, la bondad de Dios tolera el mal (cargando con él en la gracia de su perdón), su santidad es compatible con el pecado (que él carga sobre sí y perdona), y su amor se reconcilia con el odio. Esta es la dialéctica de las propiedades de Dios, la buena dialéctica y la que hace bueno, la que abarca lo no divino y finito e incluso la *nada antidiniva* como oposición, superándola con sobreabundancia para convertirla en *felix culpa*. Aquí tiene lugar una alienación, mediación y reconciliación.

50. G. V. RAD, *Theologie des Alten Testaments* II, 419.

Así es como aparece el ser de Dios en sus caminos a la luz de la cristología clásica, o bien, como decían los antiguos, la teología ha de deducirse de la *oikonomia*. Lo que en esos caminos se conoce no es su ser abstracto, sino su ser concreto; un ser que ya no se presenta ambiguo, como en los atributos positivos o negativos de la metafísica, sino que aparece con diáfana claridad a través de la escisión dialéctica. Éste es, pues, el Dios vivo del Antiguo y del Nuevo Testamento. Hallándose infinitamente elevado sobre todas las contradicciones, las encierra en sí ampliamente por su gracia, en una dialéctica que puede ser designada como la dialéctica de la gracia que todo lo vence. Y así este Dios, en el que el ser y el obrar se identifican, demuestra que en *todo* su ser y en *todos* sus atributos es el misterio y la paradoja por antonomasia, los cuales no pueden delimitarse o definirse por ninguna clase de categorías o predicados humanos. Ahora se ve claramente que, como ya lo había dicho Nicolás de Cusa, el rasgo característico de la verdadera divinidad es la *coincidentia oppositorum*, ante la cual el más alto saber del hombre no pasa de ser una *docta ignorantia*.

3. Si en el razonamiento que acabamos de desarrollar hemos descubierto una insospechada vitalidad de Dios, sin duda será también provechoso que, apoyándonos en el excursus IV, abordemos directamente la aporía central de la inmutabilidad y del devenir de Dios, la cual constituye el trasfondo tanto de la impasibilidad divina como del inmovilismo en los predicados divinos. Así pensaremos hasta el fin los contenidos de la cristología clásica.

La metafísica griega creyó que ya el solo conocimiento y amor de Dios al mundo supone un defecto en la divinidad; por eso pensó que había que alejar de ella todo conocimiento y amor hacia otro de sí mismo. Hubo algunos para quienes incluso la vida en Dios importaba ya una deficiencia; por eso se llegó a negarle la vida. Pero sobre todo fue el devenir lo que se consideró universalmente como una deficiencia; y por eso no podía atribuirse ningún devenir a la divinidad.

Según la metafísica griega, si procedemos *per viam negationis, affirmationis et supereminentiae*, hay que afirmar que Dios es. No necesita llegar a ser lo que es. No necesita aumentar en algo

que él no sea. Dios no tiene necesidad de ninguna clase de realización, de ningún devenir, de ninguna inmersión en el mundo. En Dios no hay falta de nada ni vacío alguno; no hay en él caducidad, no hay corrupción, no hay deseos, no hay persecución de un fin. Dios es la plenitud infinita, imperecedera, indefectible, alegre y eterna, indefectiblemente fiel a sí mismo en su permanencia. O sea, Dios es, y no tiene necesidad de devenir él mismo o de hacerse otro.

Moviéndonos en nuestra línea no hay por qué negar estas afirmaciones. Pero puede naturalmente, hacerse la pregunta de si es ésta toda la verdad, la última verdad que se nos ha revelado. Sin embargo, pediríamos demasiado a la filosofía si le exigiéramos más información. ¿Pero cómo tendría que hablar de Dios el teólogo cristiano que lo mira desde Cristo, «En el cual él estaba», en el cual «él se hizo carne»? ¿Qué podría descubrirse, como lógicamente inherente a la cristología clásica, si ésta reflexiona sobre sus propios presupuestos? De acuerdo con la cristología clásica, que pone el acento sobre el hecho histórico de la encarnación y pretende entenderlo sirviéndose de la metafísica griega (aunque en términos cristianos es posible, en principio, otro punto de partida, como ya indicamos más arriba), Dios se identifica con este hombre singular: el Logos divino *se hace* carne, el Hijo de Dios *se hace* hombre. Puede decirse que no deviene su ser, que él no necesita devenir en su mismidad, la cual existe ya en la inmutable plenitud de la perfección; pero él, él mismo, deviene hombre en su Palabra e Hijo, deviene otro en el otro. Al alienarse, hace del otro su verdadera realidad y, apropiándose así a ese otro, se convierte él mismo, enajenándose, en ese otro. Por consiguiente, habría que decir él, el inmutable en sí, cambia. ¿O sería más verdadero decir que él no «ha llegado a ser» nada, que no ha ocurrido nada nuevo en él, que ha seguido siendo como era desde siempre? ¿Se estará tratando de una encarnación ficticia, puesto que Dios permanece en su ser, que no permite ninguna clase de devenir? Desde luego que, para la metafísica griega, es una monstruosa confesión cuando en el símbolo de fe se formula la realidad: *Ens transcendens - descendit de caelis!* «Descendit a Patre qui nunquam desiit esse cum Patre ..., nec amisit, quod erat, sed coepit esse quod non erat; ita

tamen, ut perfectus in suis sit et verus in nostris» (Símbolo de Dámaso, Dz 16) («descendió del Padre el que nunca dejó de estar con el Padre... y no perdió lo que era, pero sí comenzó a ser lo que no era; de forma, sin embargo, que es perfecto en sus cosas y verdadero en las nuestras»).

Pero ¿no sería preciso que esa trascendencia, esa inmutabilidad fuera entendida ya de principio en otra forma? ¿Podremos seguir interpretándola como una aislada realidad estática, en lugar de concebirla desde el principio según la idea del Dios que actúa por gracia? Aquí no se trata ya de decidirse por una filosofía del devenir en contra de una filosofía del ser. Entiéndase como se quiera el devenir en cuanto tal y el devenir en Dios. Pero, según la cristología clásica, no hay posibilidad alguna de demostrar o deducir como una necesidad el que Dios se haya hecho hombre. Dios no se enajena en su palabra y en su Hijo porque haya sonado una determinada hora histórica en el mundo o haya llegado la propia hora divina, sino por propia gracia libérrima. Esto último es un pensamiento sobre el que nunca se insistirá demasiado. O sea que no se mueve porque estuviera *in potentia*; no se transforma porque tuviera indigencia de ello; no deviene porque le faltase algo. Una fe de este tipo haría de Dios un trasunto de la pobre condición humana. Si se quiere pensar de verdad cristológicamente según el patrón de la metafísica griega habría que decir, más bien que, precisamente porque Dios es el *actus purus*, la plenitud sin vacíos, la perfección invulnerable, precisamente porque es el Dios por encima de todo y no una criatura, puede soportar en su Palabra y en su Hijo esa clase de enajenación sin perderse a sí mismo, puede sumirse en la modificación mundana sin ceder un ápice de su inmutable y divina perfección, puede permitirse ese descenso a la hondura donde, según el mundo, ya no existe Dios, sin que en ese devenir otro llegue a perderse. Dios no tiene que... pero puede... Y aunque no se ve forzado a ello, lo quiere, digámoslo una vez más; por la sobreabundancia de su amor gratuito que quiere identificarse con el hombre y con su destino en este mundo.

Por tanto, lo que gratuitamente se afirma del absoluto de una metafísica que no conoce la gracia, no podrá negarse gratuitamente del Dios que se enajena en la gracia: del Dios de los padres

que se ha revelado en Cristo como en su determinación, válida de una vez para siempre. Se está pensando falsamente cuando en esa encarnación se especula con un *de iure*; *de iure* Dios no tuvo que experimentar ningún cambio. Pero también se especula falsamente cuando se argumenta contra un *de facto*; *de facto* el Logos se hizo hombre. Se trata de un devenir especial sobre el que, tampoco en la visión especulativa, se da ninguna prueba ontológica, en el que no se realiza un paso de su «ser» a su existencia y acción, donde no hay lugar para una *illatio a posse ad esse*. Aquí sólo cabe una fe que trata de hacer inteligible la esencia partiendo de su propio camino. Porque Dios se hace hombre en el Logos, y porque «no es un Dios de la guerra, sino de la paz» (1 Cor 14, 33), la fe puede hacer inteligible para sí misma que ese devenir peculiar de Dios no se produce por una renuncia a su propio ser, sino en perfecta fidelidad consigo y con su esencia. En la génesis, en la *kenosis* de la encarnación, Dios no se pierde ni se gana a sí mismo, sino que se reafirma y revela como el que es. En este especial «devenir» Dios se entrega, pero no se abandona. Su devenir no tiene lugar por una pérdida de su divinidad, ni por un logro de la misma, sino en virtud de esa divinidad. El devenir hombre no ocurre en contra de su ser, ni por lo que éste exige, sino en conformidad con él. Su ser es tan infinitamente elevado que soporta ese devenir, que puede realizarlo y de hecho lo realiza. En este sentido, el devenir fáctico de Dios, que descansa sobre su libérrima gracia, está fundado en su esencia divina. La esencia inmutable y trascendental de Dios contiene dentro de su soberana libertad la «posibilidad» de devenir. «Posibilidad», no en sentido de plenitud deficiente o potencialidad, sino en el sentido de capacidad, de sobreabundancia, de omnipotencia. El ser de Dios es en el devenir.

Con eso quedan recorridos los tres razonamientos, en los que hemos ido girando con un triple movimiento de sentido centrípeto, al objeto de determinar con mayor precisión aquello que constituía el tema de todo este apartado: *la historicidad de Dios*. Hemos intentado hacer más clara esta historicidad manteniéndonos dentro del sistema y procurando sacar las consecuencias de la cristología clásica en cuanto informada por el concepto de Dios propio de

la metafísica griega. Esas consecuencias, en su último resultado, tenían que destruir el concepto metafísico de Dios.

En nuestro intento de buscar en la cristología clásica las posibilidades que contiene, procedimos con la convicción de que estábamos pensando en una dirección que, a pesar de conducir en sus consecuencias mucho más allá de la cristología clásica, no constituye la senda de un bosque en el que nos movemos solitarios. Pues, de hecho, hay notables representantes de la teología actual, tanto católica como protestante, que con mayor o menor claridad y lógica piensan de manera parecida. Para aclaración de cuanto hasta ahora hemos dicho nos proponemos acercar al oído del lector aquellas voces autorizadas por las que nos sentimos animados o confirmados en nuestra empresa⁵¹.

Pero lo que más interesa destacar en este momento es que hemos pensado netamente según la línea de *Hegel*. A la vez que los razonamientos desarrollados de acuerdo con la cristología clásica nos iban alejando claramente del concepto de Dios de la metafísica griega, porque ese concepto resultaba demasiado estático y trascendente, nos iban llevando al concepto de Dios según Hegel. Evidentemente, éste es más apropiado en su dinamismo dialéctico para expresar lo que sobre Dios puede decirse desde una cristología clásica pensada hasta el final.

Esto no significa una restauración del sistema hegeliano. Actualmente de ningún modo se puede volver al estadio anterior a la crítica por parte de cristianos y no cristianos contra el monismo del espíritu en Hegel, que es el fundamento de su sistema. Nuestra intención ha sido manifestar este estado de cosas de manera clara en todas las fases de nuestra exposición. La diferencia entre el espíritu finito y el infinito, entre hombre y Dios, que Hegel, desde luego, reconoce, pero intenta suprimir en el saber absoluto del espíritu absoluto, se ha manifestado como un elemento que no puede suprimirse. La crítica a Hegel es unánime en este punto. Y, según vimos, la crítica teológica no hace sino reforzar todavía esa crítica filosófica. Frente a una dialéctica monista del ser, la cual procede con necesidad especulativa, y frente a una dialéctica igual-

mente monista del conocimiento en el saber especulativo (ya que la perspectiva óntica y la noético-ética se corresponden), teológicamente hay que especificar la diferencia; pero no sólo como una oposición neutra entre la esencia divina y la humana, entre el saber divino y el humano, sino como contradicción entre el Dios del amor y de la gracia y el hombre culpablemente pecador, entre la revelación divina y la incredulidad humana⁵².

Pero precisamente cuando no se afirma, como lo hace Hegel, una necesidad especulativa contra una «contingencia» de la gracia libre, ni un saber especulativo contra una fe basada en «otro», sino que se sostiene la inalienable divinidad de Dios y humanidad del hombre, y así la religión no es suprimida en una filosofía de la identidad; se puede apreciar también hasta qué punto tiene razón Hegel cuando, perfeccionando y superando el concepto de Dios de la metafísica griega desde motivos genuinamente cristianos, intenta tomar en todo su rigor, quizás como ningún otro filósofo antes y después de él, tanto el sufrimiento de Dios como la dialéctica en él y, por fin, el devenir divino.

Por el estadio de reflexión en que ahora nos encontramos, creemos que, si ahora mirásemos hacia atrás toda la exposición del pensamiento hegeliano y en especial su concepción del absoluto se nos presentarían en una luz más positiva. Hay ciertas frases suyas que ahora escucharíamos con oídos distintos.

Sólo con un par de citas cortas, sacadas de aquella obra que encierra en sí las intenciones originarias de Hegel y en la que se apunta la configuración madura de su pensamiento, es decir, de la mano pueden entenderse, mejor que con el concepto de Dios de la metafísica griega, estas tres cosas:

1. El *dolor* en Dios: «La vida de Dios y el conocimiento divino puede por tanto describirse como un juego del amor consigo mismo; esta idea se convierte en mero motivo de edificación y se hace sosa cuando falta en ella el rigor, el sufrimiento, la paciencia y el trabajo de lo negativo» (II, 20).

2. La *dialéctica* en el mismo Dios: «Parece como si el ser absoluto, que existe como real conciencia de sí mismo, hubiera

51. Cf. sobre esto el apéndice 5: *Nuevos intentos de resolver la antigua problemática*.

52. Cf. sobre esto, especialmente cap. III, 6; v, 4; VI, 2; VI, 4; VI, 6; VII, 6.

descendido de su eterna simplicidad, pero en realidad ha conseguido con ello su ser *más alto*... Lo más bajo es, por tanto, lo más alto; lo revelado, lo salido, totalmente a la *superficie* es precisamente, en ese su salir, *lo más profundo*. El que el ser supremo sea visto, oído, etc., como autoconciencia subsistente es en realidad la perfección de su concepto; y por esta consumación, la esencia está inmediatamente ahí con su totalidad» (II, 529).

3. El *devenir* en Dios: «*En sí* es aquella vida, desde luego, la igualdad imperturbable y la unidad consigo misma, la cual no contiene el rigor de un “ser-otro” y de una alienación, ni tampoco el de la superación de esta alienación. Pero ese *en-sí* es la universalidad abstracta en la que se está abstrayendo de su naturaleza de ser por sí y, con ello, de todo automovimiento de la forma» (II, 20).

Esto es exactamente lo que en la esfera de la religión se representa en el destino de Jesús, según está expuesto en las lecciones de Hegel al final de su vida sobre la filosofía de la religión. La significación de esta «idea terrible y monstruosa» (xiv, 518) de la muerte de Cristo está en que se trata de una «historia divina», de una «alienación del ser divino» (xiv, 157): «y la importancia de esa historia está en que es la historia de Dios» (xiv, 166). Con esto queda dicho «que lo humano, lo finito, lo quebradizo, la debilidad, son momentos de Dios mismo; que todo eso está ocurriendo dentro de Dios; que la finitud, lo negativo, el ser otro no se halla fuera de Dios; y que el ser-otro no es impedimento para la unidad en Dios. Esto es la alteridad, lo negativo sabido como momento de la naturaleza divina misma. Aquí está contenida la idea más elevada del espíritu. Lo exterior y negativo se convierten, de esta forma, en lo interior. La muerte, por un lado tiene su sentido en que con ella se desprende lo humano y sale a flote nuevamente la gloria de Dios: es un desprenderse de lo humano, de lo negativo. Pero la muerte es a la vez lo negativo, el más lejano extremo de aquello a que los hombres están sometidos en cuanto existencia natural. Con ello, esto es Dios mismo» (xiv, 172; cf. 157s*).

De esta forma, la muerte en el patíbulo, ocurrida ante los ojos de todos, la «deshonra civil...», lo que para la representación es lo más denigrante», se convierte revolucionariamente «en lo más sublime», y del «símbolo de la deshonra» sale la «divisa cuyo

contenido positivo es al mismo tiempo el reino de Dios» (xiv, 161s*). «Dios ha muerto, Dios está muerto.» «Éste es el pensamiento más horrible, en que se nos dice que todo lo eterno, todo lo verdadero ya no existe, que la negación ha penetrado en el mismo Dios; a ello va unido el supremo dolor, la sensación de una perdición total y la pérdida de todo lo más alto; pero el proceso no se para aquí, sino que ahora se produce la inversión; en efecto: Dios se sostiene en este proceso, el cual no es más que la muerte de la muerte. Dios vuelve a resucitar a la vida; con esto todo se convierte en su contrario» (xiv, 167; cf. 162-164*).

Repitémoslo una vez más: todo esto no significa la aceptación del monismo sistemático del espíritu en Hegel, ni de su necesidad óntica y noética. Pero tampoco se trata, por otra parte, de coleccionar eclécticamente y analizar elementos aislados de Hegel, cosa que han hecho con frecuencia los teólogos y los filósofos. Lo que nosotros hemos intentado, según anunciábamos ya al principio de este capítulo, ha sido «buscar al adversario en su propio reducto» y «meternos», por lo que se refiere a la cuestión central de su teología, que es a la vez la central de la revelación cristiana, «en el campo de influencia de su fuerza». «Quién sabe», dice Karl Barth, refiriéndose a la teología que rechaza a Hegel, «si ella misma se ha asustado por lo auténticamente teológico en Hegel». En este sentido, quizá podría ser una realidad aquella enigmática frase final con que Barth concluye su penetrante exposición y su crítica a la filosofía hegeliana: Hegel, «un gran interrogante, una gran decepción, pero quién sabe si también una gran promesa»⁵³.

¿En qué podríamos sospechar la promesa, según todo lo que acabamos de ver? Situados ante la aporía que representan el concepto metafísico y el concepto bíblico de Dios, Hegel, y quizás nadie mejor que él, podría significar la garantía de que no se va a volver a un primitivo biblicismo antropomórfico o, por el otro lado, a un helenismo abstracto, sólo aparentemente superior a lo anterior. Dicho esto en términos positivos: Hegel podría contribuir a que la teología no armonice superficialmente, como ocurrió en los viejos o está ocurriendo en los nuevos apologetas y escolásticos,

53. K. BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 378.

al «Dios de los padres y de Jesucristo» con el «Dios de los filósofos»; y por otra parte, a que tampoco los disocie, como ocurre en los filósofos ilustrados y en los teólogos bíblicistas, sino que los *asuma* en el mejor sentido hegeliano de la palabra: *negative, positive, supereminenter*. De esta forma, tendría que ser posible hacer justicia con todo rigor, por una parte, al moderno estadio de evolución en que se halla la forma de entender a Dios, según hemos ido mostrando constantemente, y, por otra parte, a lo que, para la Biblia es decisivo en la idea divina, introduciendo una nueva concepción de la *historicidad* de Dios, la cual ha de manifestarse al mundo y al hombre como la historicidad originaria y el verdadero poderío histórico. Hay que mostrar cómo el Dios vivo, en oposición al Dios atemporal, tiene una historia y origina una historia. Y aunque en el marco de estos prolegómenos no pudo ser expuesto en todas sus implicaciones y explicaciones, sin embargo, quizá haya quedado suficientemente claro cómo nuestra posición se halla en una trayectoria que va hacia una forma de entender a Dios que no pretende atropellar los conocimientos de la metafísica griega escudándose en la Biblia, y a la vez cómo nosotros tampoco somos defensores de un Dios metafísico, contra el cual se podría objetar con Heidegger: «El hombre no puede ni rezar ni ofrecer víctimas a este Dios. Ante la *causa sui* el hombre no puede ni caer de rodillas por temor, ni cantar ni bailar como ante un Dios»⁵⁴.

De esta forma podría demostrarse que la historicidad de Dios es la condición de la posibilidad de una cristología futura, como a continuación intentaremos mostrar con mayor claridad.

3. LA HISTORICIDAD DE JESÚS

«El movimiento que», según Hegel, «realiza el concepto por sí mismo fue en todo caso la crítica más certera (aunque a su vez interior e idealista) contra el platonismo o la inmutabilidad de la esencia. Fue crítica contra el platonismo en cuanto suprimió en las ideas

precisamente lo inmutable, e introdujo en ellas el devenir otro, lo temporal, en lugar de lo atemporal»¹. A causa de una máxima afinidad en los problemas entre la filosofía hegeliana y la teología cristiana, según se puso de manifiesto al comparar la forma como Hegel entiende el espíritu absoluto con la cristología clásica, el pensamiento filosófico de Hegel (evidentemente, no nos referimos a su monismo espiritual) ha demostrado ser especialmente apropiado — sin duda más que la metafísica griega — para dar expresión a aquella idea que está presente tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, y que hoy se llama historicidad. En este último apartado, a manera de introducción y de ensayo, procuraremos esclarecer esta historicidad de Dios, como presupuesto y posibilidad de una cristología futura.

Una cristología futura no exigirá una vuelta a posiciones anteriores a Hegel en lo que se refiere a la idea de Dios, pues veremos que eso se deduce de todo lo dicho. Sin tener que ser infiel a su origen bíblico, le será permitido tomar en todo su rigor (aunque, como ya hemos visto, de forma crítica) todo aquello que, tras el giro copernicano (Copérnico en la física, Kant en la metafísica) ha tenido lugar en el mundo². Con Hegel esa cristología puede desprenderse de la imagen antropomórfica y cándida de un ser que vive, en sentido literal o espacial, «por encima» del mundo, del cual «desciende» el Hijo de Dios y al que luego «asciende». También puede abandonar tranquilamente la idea deísta de la ilustración, de un ser que vive «fuera» del mundo, en un más allá extramundano, tomado en sentido espiritual o metafísico; de un ser que ciertamente ha creado el mundo, pero lo abandona a su marcha y sólo interviene en el mundo de cuando en cuando, especialmente por medio de la misión de su Hijo, obrando en contra de las leyes de la naturaleza o saltando por encima de ellas. Con Hegel la cristología, partiendo de una concepción unitaria de la realidad, puede entender que ni Dios

1. E. BLOCH, *Subjekt - Objekt*, 388.

2. Sobre la evolución en la moderna forma de entender a Dios cf. introducción y cap. I, 1 (Prehistoria e ilustración); cap. II, 3 (Kant); III, 1 (Kant, Lessing, Goethe); IV, 1 (Fichte, Schelling); IV, 3 (el ateísmo moderno); IV, 5 (la filosofía de la vida y del devenir y la nueva forma de entender el mundo, la autoridad, la sociedad y el más acá), y por fin la contribución del propio Hegel, especialmente a partir de la *Fenomenología* (V, 1-3 y sobre todo V, 4), en todo su sistema (VI, 1-6) y en toda su forma de entender la historia (VII, 1-5 y especialmente VII, 6).

54. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, 70.

es sin el mundo ni el mundo sin Dios, sino que Dios está en el mundo y el mundo en Dios. Pero, evidentemente este Dios sigue sustrayéndose a las determinaciones limitadas de la imaginación y del pensamiento humanos. No ha de ser entendido como «un ser supremo» por encima del mundo, fuera y más allá de él, que por eso mismo estaría junto a y frente al mundo, existiendo a la postre como una parte de la realidad total, como un infinito junto a lo finito, como una suprarrealidad en competencia con el mundo; sino que ha de ser concebido como lo infinito dentro del finito, como lo absoluto dentro de lo relativo, como la última realidad en el corazón de las cosas, en el hombre mismo, en la historia del mundo. Dios es el insondable e inagotable fundamento último de todo, el origen fontal y el sentido definitivo de todo lo que es, el más allá del aquí, la trascendencia de la inmanencia.

Pero una cristología futura partirá, precisamente con Hegel, de que este Dios, en cuanto tal *coincidentia oppositorum*, no es solamente el motor que todo lo pone en marcha, pero él mismo permanece estático e inmóvil, el que como ser inmutable deja el mundo y a los hombres en el devenir, manteniendo las distancias en imperturbable impassibilidad ante los sufrimientos y la muerte de los hombres. Más bien, ese Dios, como toda cristología ha de suponerlo, se encuentra en movilidad viviente y puede devenir; pero, no perdiendo o ganando ser, sino activándolo y confirmándolo. En cuanto se halla dentro de un devenir, es el Dios que ha de venir. Tiene capacidad de enajenarse e introducirse en el mundo, sufriendo en y con él, y comprometiéndose con los hombres y a favor de ellos. En efecto, para la cristología es esencial el que Dios, al ser entendido como el que es históricamente, pueda entenderse también como el que obra en la historia, como el que revela y se comunica en ella³.

Claro que precisamente una cristología futura deberá aprender lo negativo que hay en esta forma de entender a Dios por parte de Hegel. Habrá de aprender concretamente que a pesar de esa realidad unitaria, la cual no admite dos mundos o dos espacios, Dios no puede identificarse con el mundo, como si la realidad de

Dios pudiera reducirse a la del mundo y diluirse aquí, con lo cual el hombre ocuparía el puesto de Dios. El esencial punto de partida de la filosofía de Hegel nos dice que no hay separación entre Dios y el mundo; y su punto final nos enseña que no hay mezcla entre el mundo y Dios. Si es cierto que todos los esquemas atemporales de inmanencia-trascendencia (o acá-allá, historia-suprahistoria, mundo-supramundo) han demostrado con creces su insuficiencia, sin embargo, tampoco el concepto de historicidad y mundanidad debería tener jamás el atrevimiento de pretender suprimir la diferencia histórica entre Dios y el mundo, con lo que la cristología quedaría hecha trizas entre las ruedas de una dialéctica de signo inverso: de un monismo acósmico-panteísta y ateísta-pancósmico⁴.

Por eso el Dios histórico y real, que es el que, en su originaria historicidad y poder sobre la historia, hace posible toda historicidad y mundanidad, tampoco es un Dios diáfananamente revelado en el mundo y en la historia, un Dios que se aparece y haga transparente, que pueda conocerse, comprenderse y saberse especulativamente con claridad. Y con esto no queremos decir que no haya de ser posible en absoluto un conocimiento de Dios en la realidad del mundo. Pero todo conocimiento de Dios en el mundo y en la historia sigue siendo confuso; el concepto de Dios así conseguido es indeterminado, la presencia de Dios en el mundo y en la historia constituye, por lo pronto, una presencia enigmática (y aquí es el momento de tomar en serio la vivencia del ateísmo), la cual no se impone y da su palabra redentora con plena evidencia, sino que deja solo a cada uno en un silencio oprimente. Dicho en pocas palabras: El Dios que anuncia la presencia de la divinidad en la mundanidad del mundo no es el *Deus revelatus*, sino el *Deus absconditus*, el que parece que está dando toda clase de motivos para el ateísmo⁵.

El Dios histórico y mundano aparece claro y sin velos como Dios de Israel y de Jesucristo, donde el silencio de Dios se hace palabra y, su ausencia se torna presencia, su exigencia se convierte en llamada y, con ello, se hace determinación su indeterminación y certeza su incertidumbre. Mas todo esto ha de verse desde la cruz del que hizo ya su entrada en la vida, pero con la reserva

3. Cf. cap. VIII, 2 y los excursos.

4. Cf. cap. VI, 2; VI, 4.

5. Cf. cap. IV, 4.

escatológica de una consumación que, si bien está iniciada, sin embargo, espera todavía el momento de hacerse presente con la plenitud de su revelación absoluta. En la perspectiva de la cruz y del futuro de la venida definitiva de Dios, abierto con la resurrección a la nueva vida, el hombre no se halla situado en un saber comprensivo, sino que se ve incitado a una fe confiada, y, por la fe, al amor, a su respuesta y responsabilidad, a la esperanza escatológica y a una actitud de entrega en este mundo ⁶.

Precisamente este Dios de la revelación cristiana, que la cristología futura presupone en una nueva forma, no puede reducirse — ahora menos que nunca — a un marco eclesialístico. Más bien, desde la comunidad de los creyentes opera en la secularidad del mundo. Sin ser idéntico con los acontecimientos naturales y los sucesos históricos, sino como el incondicionado dentro de todos los condicionamientos del mundo y del hombre, no sólo no elimina la secularidad del mundo y la autonomía de los hombres, sino que les sirve de base y abre a los hombres nuevas posibilidades de encuentro con él precisamente en medio de este carácter secular del mundo. Hoy menos que nunca, este Dios no puede tomarse como una cuestión tradicional, como una concepción del mundo que no deje lugar a dudas, o como una vinculación ideológica a un *status quo* social que no admita cambios. Más bien, ese Dios incita a la apropiación vital y personal de la fe de los padres, a la confianza amorosa en el hombre emancipado, racional e ilustrado, hasta ver en él el compañero libre y el representante de Dios en todos los ámbitos, el compañero comprometido junto con él en favor de sus semejantes. No es un Dios que consuela con un más allá, como ocurre cuando la divinidad es la proyección egocéntrica de las indigencias del hombre, sino que apunta en dirección a la tierra como el enteramente otro y a la vez autor de todo cambio. Ese Dios no es un tapagujeros, al que se acude cuando claudican la previsión y la ciencia humanas, resultando, por tanto, cada vez más superfluo conforme va progresando el hombre; ni un ser que despoja al hombre de su núcleo más peculiar, dejándolo sumido en una devota e inerte pasividad, ni un fruto de temores y aspiraciones inconscientes o semiconscien-

6. Cf. cap. III, 6; V, 4; VI, 6; VII, 6.

tes, o un opio por el que los hombres se sustraen a la realidad y a la responsabilidad social ni, a consecuencia de todo esto una ficción cada vez menos necesaria en el terreno existencial y emocional, según el hombre va consiguiendo ser más hombre. Por el contrario, es un Dios que inevitablemente tiene una significación para nosotros en todos los condicionamientos de la vida y de la convivencia humana; es el que soporta, mantiene y abarca la vida humana desde una distancia infinita, el que puede dar anchura, profundidad y último sentido a la existencia superficial del hombre. Está más cerca del corazón humano que éste lo está respecto de sí mismo, en el sentido de que hace libre al hombre para que sea capaz de rezar, de pedir, de alabar, de entregarse y de practicar un amor universal. Es un Dios que no mora al otro lado del tiempo y de la historia en una eternidad atemporal, sino que se deja conocer como el Dios de la historia; un Dios que estuvo presente al principio y aparecerá nuevamente al final. Es el *alfa* y el *omega*. Precisamente porque fue el creador, el primer origen es también el que ha de venir, aquél al que el individuo y el género humano pueden esperar fundadamente con una fe confiada mientras llevan adelante su propia actividad. Y pueden esperarlo como el que lo creará todo nuevamente y, por eso, ya desde ahora exige a los hombres y a toda la razón humana que vuelvan la espalda a la mentalidad y a las formas del pasado, para mirar hacia el futuro del reino venidero, en el que Dios, no solamente estará en todo, sino que será todo en todo ⁷.

Así es, pues el Dios verdadero, el que aparece como Dios de los padres y de Jesucristo, no sólo en las experiencias de la época helenística, sino también en las de la era moderna. Se trata de un Dios que no puede ser forzado a hablar, pero tampoco puede ser reducido al silencio por un «dios de los filósofos y de los instruidos», si bien, en una época nueva, gracias a las buenas ideas de los «filósofos e instruidos» cabe entenderlo en una forma nueva y quizá más auténtica que la de la era helenística. También la fe de nuestros días necesita conceptos y representaciones, imágenes y símbolos; y la forma cristiana de entender a Dios en la época posthegeliana será la que menos podrá despreciar, con ademán intelectualista, las

7. Cf. cap. IV, 5; VII, 6.

imágenes y los símbolos, ni renunciar, con aire agnóstico y místico, conceptos y representaciones; y, sobre todo, será la que menos dispuesta se mostrará a postergar el original y puro testimonio de la fe cristiana en favor de otras tradiciones cristianas o laicas. Ahora bien, también para una teología y una predicación que está ligada al testimonio original cristiano es valedero aquello de que los conceptos y representaciones, las imágenes y los símbolos sobre Dios aparecen y desaparecen, vienen y se van, según se dice en el salmo, aplicado incluso a la tierra y al cielo: «... Pero éstos perecerán y tú permanecerás, mientras todos se gastan como un vestido. Los mudas como un vestido, y se cambian. Pero tú siempre eres el mismo y tus años no tienen fin» (Sal 102, 27s). Los conceptos y las representaciones, las imágenes y los símbolos de Dios cambian y mueren, pero él permanece inalterable; e inalterable, idéntica, permanece también la fe, en el sentido de que mientras ella asiste al cambio y renovación de conceptos y representaciones, de imágenes y símbolos, se mantiene firme en sí misma. Esto no implica un menosprecio de la tradición, la cual, según este estudio ha querido poner de manifiesto, nos puede y debe ayudar a conservar la continuidad y la identidad de la fe; y también hoy, en lo relativo a la idea de Dios (por ej., al problema tan discutido de la immanencia y la trascendencia) puede ofrecernos cosas mucho más importantes que las contenidas en ciertos libros superficiales. En este sentido quisiéramos que todo lo que en el presente estudio se ha dicho acerca de la idea de Dios en la época posthegeliana fuera entendido tal y como ha sido pensado por el autor. De ningún modo pretendemos «desmantelar»; nuestro modesto intento va dirigido en el más riguroso sentido de la palabra *ad maiorem Dei gloriam*.

Pero sigamos adelante. Si en lo referente a la idea de Dios y, por tanto, en lo relativo a la cristología, hay que rechazar enérgicamente cualquier «retorno a la situación anterior a Hegel», esta consigna en ningún caso ha de identificarse, según hemos insistido ya en multitud de ocasiones, con la de «no hay nada que hacer después de Hegel». Si no se quiere convertir a Hegel en un anémico punto final y sin perspectiva dentro de la historia del espíritu, lo cual sería un derecho de la derecha hegeliana, será

preciso que, sobre todo en la cristología, a la consigna de «no hay un retorno al estadio anterior a Hegel», se añada con firmeza la de «no hay un retorno a la situación anterior a Strauss».

Esta afirmación sorprenderá quizás a todos aquellos que sólo son capaces de ver en David Friedrich Strauss, si no al Anticristo, por lo menos al teólogo hegeliano de izquierdas y, en cuanto historiador, al antihegeliano. A sus predecesores en la cristología, tales como Semler, Reimarus y Lessing, hemos tenido ya ocasión de conocerlos en la introducción. Pero, aun prescindiendo de que tales calificativos sobre Strauss requieren una urgente labor de matización, es evidente que él, al fin de cuentas, unió en forma definitiva el problema de la historicidad *de Dios* con la cuestión de la historicidad *de Jesús* en su aspecto crítico-histórico; hasta tal punto que, desde entonces, ese problema se convirtió en una de las cuestiones más serias durante los siglos XIX y XX, en una pregunta que todavía está sin resolver en la teología actual. Y si más adelante comprobamos que una de las fuentes del neologismo «historicidad», sobre todo filosóficamente hablando, era la filosofía hegeliana (y concretamente su contexto cristológico), tenemos que decir ahora que la otra fuente, sobre todo teológica, es evidentemente la investigación sobre la vida de Jesús que inició Strauss la cual fue el punto de arranque para lo que en estos dos siglos se había de hacer en este terreno.

También con relación a esta última historicidad el contenido real había sido tratado ya antes de que se introdujera el *vocablo*. Pero es curioso observar cómo, simultáneamente con la evolución filosófica del concepto de historicidad en Dilthey y York, en la teología protestante aparece el mismo término en el sentido de facticidad histórica (historicidad en contraposición a lo mítico, a lo ficticio y legendario), y por cierto, en sentido estricto, «siempre en relación con un único problema, que es la *historicidad de Jesucristo*, la cual pasa a ser ahora el problema crítico en la historia de las religiones y en la ciencia exegética»⁸. El problema se había hecho acuciante una vez que David Friedrich Strauss, poco después de la muerte de Hegel, aplicó el concepto de mito a los Evangelios; y

8. L.V. RENTHE-FINK, *Geschichtlichkeit*, 133.

había vuelto a recrudescerse en el campo de la investigación liberal sobre la vida de Jesús a finales del siglo XIX. En 1892 Martin Kähler había escrito un artículo, que con razón se hizo famoso, con el misterioso título de «El Cristo de la ciencia histórica y el Cristo histórico y bíblico». Y en 1909, en medio de todo el fragor de la discusión desencadenada a raíz del libro de Arthur Drews titulado *Christusmythe* (El Mito de Cristo), que presentó radicalmente la posición de Strauss y levantó el clamor de todo el público docto de Alemania, la palabra «historicidad» pasó de repente, y «por primera vez en la historia del pensamiento alemán, a ser el vocablo de moda»⁹. La primera frase de la introducción del libro de Drews dice: «Desde que David F. Strauss en su *Vida de Jesús* (1835-1836) se propuso por vez primera encuadrar las narraciones y los relatos milagrosos de los evangelistas en el mito y dentro del género de la literatura edificante, la duda sobre el Jesús histórico no acaba de desaparecer»¹⁰.

O sea que la problemática de la historicidad *de Dios*, en su contenido y en su formulación verbal, nos conduce al problema de la historicidad *de Jesús*. Y como paso verdaderamente último en esta confrontación teológica con Hegel, sobre el trasfondo del distanciamiento de Strauss respecto de Hegel, intentaremos completar nuestros prolegómenos para una cristología futura aportando aquí una breve contribución acerca de la historicidad de Jesús.

Con esto queda ya expresado que la discusión teológica sobre Hegel, la cual es entendida aquí como introducción a una cristología, e igualmente todo lo que hemos dicho acerca de la historicidad de Dios, en último término no puede tender a una restauración ahistórica de la cristología clásica. Esto lo impide ya, según lo ha puesto de manifiesto nuestro estudio sobre Hegel, la nueva forma de entender la historicidad de Dios, y lo prohíbe también, según vamos a ver después de estudiar a Strauss, la nueva concepción de la historicidad de Jesús.

Nos hemos esforzado con la mayor intensidad por hacer patente la fecundidad de la cristología clásica sobre todo para la idea de Dios, tanto a la luz de una nueva reflexión sobre ella, como en

el panorama de los modernos ensayos cristológicos y del pensamiento hegeliano¹¹. Esta postura de reflexión consiguió hallar muchas cosas que hablen en favor de una conciencia de auténtica continuidad en la fe cristiana, a pesar de toda la discontinuidad en la aportación de soluciones. A todo esto no vamos a quitarle un ápice. Por otra parte, tampoco debería surgir la impresión de que el mensaje neotestamentario sobre Jesús como el Cristo, sólo puede (o debe) formularse con ayuda de la cristología clásica, y especialmente mediante la doctrina de las dos naturalezas del concilio de Calcedonia. Ya los mencionados conatos nuevos de solución contienen elementos que conducen más allá de lo dicho en Calcedonia, de forma que, según una expresión de Karl Rahner, las fórmulas calcedónicas son vistas en ellos más como un principio que como un final. Y sería llevar búhos a Atenas o por lo menos — con relación a Strauss, a F. Chr. Baur y sucesores — llevar gorriones a Tubinga, el querer reunir las objeciones que a partir de la ilustración, y particularmente desde el siglo pasado (Schleiermacher, Ritschl, Harnack, Schweitzer) se han hecho — y repetido con cierta monotonía — contra la doctrina de las dos naturalezas. Por eso únicamente vamos a dar unas indicaciones sobre la raíz de la que se nutren las distintas clases de objeciones:

1. La doctrina de las dos naturalezas, con sus imágenes y términos técnicos acuñados en el lenguaje y en la espiritualidad helénicos, ya no se entiende *hoy día*, por lo que es evitada cuidadosamente en la predicación práctica.

¿Puede el hombre de nuestro tiempo entender todavía expresiones como unión hipostática, persona, naturaleza, igualdad de esencia, en su significado original? ¿Tiene sentido, en general, emplear todavía en el lenguaje corriente y en la predicación eclesial, por ej., el vocablo «naturaleza» (φύσις)? ¿No existen otros procedimientos más adecuados para describir hoy la figura de Jesucristo que el de atribuirle dos naturalezas, las cuales tienen que ser concebidas de alguna forma como formando un compuesto dentro del mismo individuo? ¿Lo divino y lo humano pueden incluirse bajo el concepto común de naturaleza? Mediando entre la realidad divina y la humana una distancia que es cualitativamente infinita, ¿es lícito colocarlas de hecho y por principio

9. Ibid. 133.

10. A. DREWS, *Die Christusmythe*, II.

11. Cf. cap. VIII, 2 y los apéndices 1-4 y en especial 5.

sobre un mismo plano ontológico (aunque quizá no sea esa la intención) aplicando a ambas el mismo concepto?

2. La doctrina de las dos naturalezas tampoco *entonces* solucionó las dificultades; según lo atestigua la historia de los dogmas en los tiempos posteriores a Calcedonia, tuvo como consecuencia el primer gran cisma de la cristiandad, que todavía persiste, y ha sido constantemente fuente de nuevas aporías lógicas.

¿La idea de la *unio personalis* en dos naturalezas no estaba gravada con contradicciones insolubles desde su nacimiento, por lo menos según la Iglesia ortodoxa no calcedónica? ¿Puede realmente considerarse *un solo* individuo la persona que participa de dos naturalezas? ¿Pueden dos esencias en sí completas constituir jamás un todo unitario? ¿Se mantiene la unidad de vida de esta única persona cuando, según aparece por la historia concreta de la cristología, o bien se mezcla una naturaleza con la otra, o bien, cuando se las sigue distinguiendo, la una (que generalmente es la divina) se sobrepone a la otra y determina prácticamente la figura concreta? ¿No parten de aquí las luchas que incesantemente van repitiéndose dentro de la cristología por salvar unas veces la unión y otras la distinción, así como los constantes apuros y los esfuerzos interminables por encontrar una solución?

3. La doctrina de las dos naturalezas no es idéntica, ni mucho menos, con la buena nueva original sobre Cristo, tal como la contiene el Nuevo Testamento. Puede considerarse, o bien como una falsificación o transformación de la doctrina original de Cristo, o bien como una interpretación de la misma que no es ni la única posible ni la mejor.

Si hubiésemos de ocuparnos aquí de las cuestiones de detalle no acabaríamos nunca. Habría que comentar uno a uno los innumerables problemas que la investigación histórica sobre Jesús ha suscitado dentro de la cristología clásica. Habría que volver a estudiar también los fundamentos mismos.

Estas dificultades centrales que han sido aquí bosquejadas someramente, tendrían que ser analizadas en una cristología futura partiendo de los resultados emanados de este estudio, despojándose una vez más de todo prejuicio dogmático, pero también de toda pasión antidogmática, que también es un dogmatismo. Las dificultades que aquí se presentan no quedan resueltas por el hecho de haberlas formulado, pues no se trata de cuestiones retóricas. Pero, por otra

parte, tampoco quedan eliminadas por el hecho de que se modifique la doctrina de las dos naturalezas, bien sea introduciendo la idea de las dos economías, bien por medio de una teoría especulativa de la *kenosis*, o bien introduciendo una explicación trascendental de la encarnación. Dentro del sistema edificado sobre la doctrina de las dos naturalezas, todas estas modificaciones son pasos importantes hacia adelante; pero el problema que se plantea es el de dar con el punto central de donde partir para una cristología sistemática.

En el marco de estos prolegómenos sólo podemos contestar a ese interrogante de una forma muy general. ¿Cuál ha de ser, entonces, el punto de partida de la cristología? No tenemos la intención de poner en duda que también se puede empezar como se hace con la doctrina de las dos naturalezas. Este comienzo tiene su correspondiente y relativa justificación histórica y con frecuencia fue para épocas anteriores la única posibilidad real. ¿Pero es ése realmente el único punto de partida posible? Pensando en las dificultades tradicionales que ha producido, así como en las nuevas experiencias, y atendiendo a los testimonios neotestamentarios, ¿no sería preciso empezar de otra forma, o por lo menos tomar en consideración la posibilidad de hacerlo? Calcedonia había partido totalmente de la distinción entre la esencia divina y la humana; pero ¿no había pensado Nicea, más que Calcedonia, partiendo de la unidad concreta del Jesús histórico? Puede preguntarse sobre la forma de producirse la unidad entre Dios y hombre en Jesús, y entender la encarnación como una estricta unión que ya se produjo por completo al comenzar la existencia terrena de Cristo; pero ¿no sería también posible partir de la historicidad de Jesús, de su facticidad histórica, de sus palabras, de su conducta, de su destino en el tiempo y en el espacio, para entender desde ahí la forma en que está en él la realidad de Dios?

La cristología se propone hacer comprensible lo que Jesús, el Cristo, es y significa para el hombre de hoy. Pero ¿es realmente tan evidente para el hombre de hoy (y es tan evidente a la luz del Nuevo Testamento y sobre todo de los sinópticos) que la teología puede seguir partiendo sin más, por un procedimiento dogmático, de una doctrina preestablecida sobre la Trinidad; que puede sencillamente dar por supuesta la divinidad de Jesús, la preexistencia del

Hijo, para plantearse luego únicamente la cuestión de la forma en que este Logos preexistente en la Trinidad une consigo y asume una naturaleza humana, dando así lugar a que la cruz y la resurrección quizás aparezcan únicamente como una pura consecuencia derivada de la encarnación? ¿No estaría más conforme con los testimonios neotestamentarios y con el pensamiento histórico del hombre de hoy partir del hombre Jesús, de su mensaje y de su aparición histórica, de su vida y su destino, de su realidad histórica y de su actividad en la historia, para plantearse después el tema de la relación de este hombre Jesús con Dios y la cuestión de su unidad con el Padre? Por consiguiente, formulando la pregunta escuetamente: ¿No sería más adecuada una cristología enfocada «desde abajo», históricamente, en lugar de orientarla «desde arriba», especulativa o dogmáticamente?

Todos estos interrogantes se imponen ya partiendo de Hegel mismo. El responsable del giro desde una cristología especulativa hacia una cristología histórica, es decir, hacia la historicidad de Jesús, hacia la investigación histórica sobre Jesús, es *David Friedrich Strauss*. Con él se hizo realidad la división de la escuela de Hegel en hegelianismo de izquierda y hegelianismo de derecha. Él fue el primero que formuló con toda acritud aquella tesis de la diferencia fundamental entre el Jesús de la historia y el Jesús de la fe, que incluso hoy tiene en vilo a la cristología, con la que perseguía en igual medida corregir la cristología especulativa de Hegel y el dogma cristológico. Ahora bien, la relación entre Hegel y Strauss con frecuencia ha sido vista de manera muy simplista, e incluso ha sido expuesta falsamente.

Aquí no es posible entrar en detalles sobre la personalidad compleja e incluso contradictoria de Strauss, ni sobre su evolución teológica. Él estudió teología en Tubinga, perteneciendo a una generación posterior a la de Hegel; del supranaturalismo se pasó a Kant, y luego se adhirió a la filosofía de la naturaleza; más tarde, primero compartió las doctrinas de Schleiermacher, y después se hizo definitivamente partidario del hegelianismo. Al año siguiente de la muerte de Hegel era repetidor en la fundación de Tubinga; en 1835, desempeñando ese cargo, apareció el primer volumen de su obra *Vida de Jesús, elaborada críticamente*. En 1836 publicó el segundo volumen y, raíz de ello, quedó depuesto del cargo de repetidor. Strauss en el tiempo de su «conversión» a Hegel era capaz de predicar y de escribir ortodoxamente, e

incluso, cosa curiosa, de contestar positivamente y con éxito a la cuestión de la resurrección de la carne en un concurso organizado por la facultad de teología católica de la universidad de Tubinga. Sin embargo hizo notar: «Yo demostré por la exégesis y por la filosofía natural de forma absolutamente convincente la resurrección de los muertos; y cuando acababa de poner el punto final estaba completamente seguro de que todo aquello era falso» (carta del 8 de febrero de 1838). Pero con la publicación de su *Vida de Jesús...* quedaban disipadas todas las dudas. Esta obra fue recibida con una repulsa muy decidida. En el apéndice a su historia de la investigación sobre la vida de Jesús, Albert Schweitzer menciona 41 escritos firmados y 19 anónimos aparecidos en los cinco primeros años de la polémica que siguió a la publicación de Strauss, sin contar los innumerables artículos en revistas.

La caracterización más clara y acertada de la brillante personalidad y de la obra teológica de Strauss (él decía que cada seis años, poco más o menos, se hacía vieja y moría en él una personalidad científica) creemos que es todavía la hecha por Karl Barth¹², mientras que A. Schweitzer¹³ y, p. ej., también E. Hirsch¹⁴, se concentran únicamente sobre la parte histórico-crítica de Strauss, descuidando demasiado el problema teológico.

Sobre la relación entre Hegel y Strauss, y, consecuentemente, sobre el binomio cristología especulativa — investigación histórica sobre Jesús, quisiéramos brevemente dejar sentado lo siguiente:

1. Hegel no desconoce, ni mucho menos, el problema del Jesús histórico, según lo demuestran tanto sus *escritos de juventud*, particularmente su *Vida de Jesús*¹⁵, y los párrafos dedicados a la doctrina de Jesús en sus últimas clases sobre filosofía de la religión¹⁶. Con todo, el interés de Hegel se fue apartando cada vez más del individuo histórico para centrarse en la idea, en la realización del espíritu absoluto por la aparición muerte y resurrección de Jesús; lo cual implicaba una concentración en la cristología especulativa¹⁷.

2. Strauss no es ni mucho menos el historiador que, a diferencia del filósofo especulativo o del teólogo, va siguiendo las huellas del problema histórico de Jesús. Él mismo confiesa que no es un historiador y que todo ha partido de su interés dogmático.

Aunque era más un cavilador apasionado y un hábil polemista que un pensador especulativo y sistemático, es evidente de todo

12. K. BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 490-515; sobre esto también las anteriores citas de cartas, 494.

13. A. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede*, 67-119.

14. E. HIRSCH, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, v, 492-518.

15. Cf. cap. II, 1-5; especialmente II, 3.

16. Cf. cap. VII, 4.

punto que Strauss, al ponerse a construir su *Vida de Jesús*, que en principio sólo estaba pensada como parte segunda de una gran cristología que había de tener tres, partió de la cristología especulativa de Hegel e iba también a desembocar en ella. Él hacía historia crítica en el sentido de la filosofía hegeliana de la historia y de la religión, y siguiendo la idea del Dios-hombre que en ella se manejaba. Pero estaba convencido de que la idea no despliega toda su plenitud en un único individuo histórico, lo cual había de quedar demostrado con su destrucción crítica de la historia de Jesús, y de que, en consecuencia, el hombre-Dios individual debía quedar suplantado por la humanidad en cuanto tal. Creía además que los cimientos para esto se habían puesto ya en la última parte de la *Filosofía de la religión* de Hegel y en la idea de éste sobre la humanidad universal de Dios.

Strauss entiende que la investigación del componente mítico en los Evangelios ha de hacerse con una actitud histórica que se sitúe en un puesto intermedio entre la vieja exégesis sobrenatural eclesiástica (representada en su tiempo por el comentario de Ohlsen) y una nueva exégesis racional (sobre todo la de H.E. Paulus): «La vieja exégesis de la Iglesia partía de un doble presupuesto, el de que en los evangelios está descrita una historia y el de que esa historia es sobrenatural, y el racionalismo rechazó el segundo presupuesto para aferrarse con tanta más fuerza al primero (al de que los libros sagrados contienen verdadera historia, aunque sólo natural); pero la ciencia no puede quedarse así a medio camino, sino que debe abandonar también el segundo presupuesto e investigar, ante todo, hasta qué punto y en qué medida los Evangelios se mueven en un terreno histórico. Esa es la marcha normal de las cosas, y en este sentido la aparición de una obra como ésta no sólo está justificada, sino que es además necesaria»¹⁸.

Aunque de esta forma Strauss no se acredita precisamente como un buen historiador, sin embargo tiene sobre otros la ventaja de una «interna libertad del ánimo y del pensar», que «el autor adquirió desde muy pronto por medio de los estudios filosóficos»¹⁹. Apoyado en este substrato filosófico, Strauss no teme que de ahí pueda derivarse ningún daño para los contenidos dogmáticos y la verdad eterna de la fe cristiana: «El autor sabe que el núcleo interno de la fe cristiana queda completamente al margen de sus investigaciones

críticas. El nacimiento sobrenatural de Cristo, sus milagros, su resurrección y su ascensión siguen siendo verdades eternas, por más que se ponga en duda su condición de hechos históricos. Solamente esta certeza puede dar a nuestra crítica tranquilidad y dignidad, y distinguirla de la crítica naturalista de los siglos pasados, que creyó poder destruir junto con el hecho histórico la verdad religiosa, y, por tanto, tuvo que proceder frívolamente. Un apartado al final de la obra pondrá de manifiesto que el contenido dogmático de la vida de Jesús queda completamente a salvo»²⁰.

Pero esta «tarea de reedificar dogmáticamente lo destruido»²¹, que en principio estaba planeada como una amplia segunda o tercera parte, la lleva a cabo Strauss (que fracasa aquí como sistematizador lo mismo que más tarde en su *Teoría de la fe* [1840/41] y en su obra tardía sobre *La vieja y la nueva fe* [1872]) en forma breve, dentro de un «apartado final», y sobre todo con signo también negativo: a base de una crítica a la cristología dogmática en una mirada de conjunto que recorre el sistema ortodoxo de la antigua Iglesia y sus disputas, la cristología del racionalismo, Kant y De Wette, la «novísima filosofía» y la «cristología especulativa», que Strauss trata en cuatro páginas escasas²², remitiendo a la *Fenomenología* y a las lecciones sobre la *Filosofía de la religión* de Hegel, así como a la *Dogmática* de Marheineke y a la *Enciclopedia de las ciencias teológicas* de Rosenkranz. Strauss se declara de acuerdo con la cristología especulativa del Dios-hombre, pero haciendo en ella una corrección esencial que él designa como «la clave de toda la cristología». «Referidas a un individuo, a un Dios-hombre, las propiedades y funciones que la doctrina de la Iglesia atribuye a Cristo se contradicen; en la idea de la especie se armonizan. La humanidad es la unión de las dos naturalezas, el Dios hecho hombre, el espíritu infinito enajenado hasta lo finito y que vuelve a tomar conciencia de su infinitud...»²³.

¿Y Jesús? El que «el contenido absoluto de la cristología ... aparezca unido a la persona y a la historia de un individuo tiene su razón subjetiva en que este individuo, por su personalidad y sus destinos, fue la ocasión de que aquel contenido se elevase a la conciencia general; y la tiene además en que el antiguo mundo en su estadio espiritual (y el pueblo de todo tiempo) no era capaz de contemplar la idea de la humanidad sino en la figura concreta de un individuo»²⁴. En el desgarramiento de la época, a la vista de esta muerte de un individuo venerado como un enviado de Dios, «se forma rápidamente la fe en su resurrección. A cualquiera debía ocurrírsele que *tua res agitur*»²⁵. Por tanto, después de la muerte, se produce la mitización: «Así como el Dios de Platón formó el mundo mirando las ideas, de un modo pareci-

20. Ibid. I, VII.

21. Ibid. II, 686.

22. Ibid. II, 729-732.

23. Ibid. II, 734s.

24. Ibid. II, 735s.

25. Ibid. II, 736.

17. Cf. cap. V, 2-3; VI, 3; VII, 2-4.

18. D. FR. STRAUSS, *Das Leben Jesu*, 1.^a ed. (prólogo) V; cf. la prehistoria de la explicación mítica desde la antigüedad hasta el presente en la introducción de Strauss, I, 1-76.

19. Ibid. I, VI.

do, la comunidad, por la contemplación de la persona y del destino de Jesús, forjó sin darse cuenta la idea de la humanidad y la interpuso en su relación con Dios. Pero la ciencia de nuestra época no puede por más tiempo reprimir la conciencia de que la atribución de todo eso a un individuo no es sino la forma momentánea y popular de esta doctrina»²⁶. La gran obra de Strauss termina con unas referencias a Schleiermacher y unas alusiones al dilema en que se encuentra el predicador, y además con una extensa cita de la *Filosofía de la religión* de Hegel, donde se dice que «la historia visible del individuo... no es más que el punto de partida del espíritu», y que ella ha de quedar suprimida y «elevada a historia absoluta» de forma que «la verdad espiritual descanse en su propio terreno»²⁷. De donde concluye Strauss: «Nuestra época desea ser llevada, por lo que respecta a la cristología, a la idea dentro del hecho, a la especie dentro del individuo. Una dogmática que se pare materialmente en Cristo en cuanto individuo, no es una dogmática, sino un sermón»²⁸.

3. Con esto vemos que Strauss, lo mismo que Hegel, es el representante de una cristología desde arriba; pero la historia real del influjo ejercido por él condujo a una cristología desde abajo. En primer lugar Strauss demuestra en toda su obra la inconsecuencia y contradicción en los conatos racionalistas y supranaturalistas de interpretar la vida de Jesús. En segundo lugar emplea decididamente el concepto de mito, sacado también de la *Filosofía de la religión* de Hegel, no sólo al principio y al final de la *Vida de Jesús*, sino en toda ella (los mitos del Nuevo Testamento son exposición en forma de historia de las primitivas ideas cristianas). Esas historias se formaron en la conciencia de la comunidad primitiva como leyendas que poetizaban sin ninguna intención ulterior. En tercer lugar, también a causa de la cristología especulativa de Hegel, no siente interés por el núcleo histórico de las narraciones evangélicas y, en el fondo, por todo lo que se refiere a un «Jesús histórico»; afirma que existe una diferencia esencial entre el Cristo de la fe (= la idea del Dios-hombre) y el Jesús de la historia (= el individuo histórico); y finalmente substituye al Dios-hombre Jesucristo por la idea de la unidad entre la naturaleza divina y la humana en la humanidad. Todo esto llevaba consigo una tremenda incitación, precisamente en aquella hora, a la investigación histórica, a interesarse positivamente por la vida de Jesús, por la historia de Jesús,

26. Ibid. II, 736.

27. Ibid. II, 737.

28. Ibid. II, 738.

por la conciencia que él tenía de sí mismo y por su persona. La entrega a esa tarea tenía que incitar a su vez a una investigación crítica de la literatura y de las fuentes (aspecto completamente abandonado por Strauss y a la investigación histórico-religiosa e histórico-formal de la vida de Jesús).

Así ocurrió, por una parte, que la evolución del siglo XIX condujo de un *desinterés* por lo histórico en la vida de Jesús a una *negación* total de lo histórico en él: primero en Strauss (filosóficamente paralelo con Feuerbach); y luego ya claramente en Bruno Bauer, el cual, de hombre de confianza y gerente de la derecha hegeliana (editor de la *Revista para teología especulativa*, que tuvo corta vida), pasó a ser el impugnador de toda personalidad histórica en Jesús (el cristianismo es una invención de los protoevangelistas); y por fin en Arthur Drew, a quien a principios de siglo todavía se tenía en gran consideración. La *disolución* del Jesús histórico (en una idea [Bauer]; en un mito [Drews]) tuvo como resultado la disolución de la disolución misma. A partir de entonces ningún investigador serio ha vuelto a poner en duda la existencia histórica de Jesús.

Esta tendencia precisamente al desinterés y a la supresión dentro de la extrema izquierda — inicialmente hegeliana — (a la que la derecha sólo sabía oponer con tono apologético, o bien la idea especulativa del Dios-hombre en sentido hegeliano, o bien el dogma clásico de Cristo en el sentido ortodoxo), condujo, dentro de la gran corriente exegética que abordaba constructivamente los problemas, a un vivo *interés* por la parte histórica y a una *investigación* de la misma. El propio Strauss de hecho había aportado valiosos elementos para el futuro al situar correctamente al evangelista Juan en el cuarto lugar entre los evangelistas, al interpretar escatológicamente (y no políticamente, como lo había hecho Reimarus) la esperanza de la venida de Jesús, y, en definitiva, por el hecho de haber resaltado la función activa de la primitiva comunidad cristiana en la formación de la tradición; sin embargo, aparte de exagerar la importancia de los motivos veterotestamentarios, se equivocó también en otras cosas, importantes sobre todo para el problema de la crítica de las fuentes: según él, el evangelista Marcos es un epígono de Lucas.

Al empezar ahora la investigación a ocuparse con toda intensidad de la historia de Jesús y de su biografía, de los rasgos de su carácter y de su personalidad, de su peculiaridad y singularidad, no se trataba en absoluto de una destrucción crítica o de una suplantación del dogma cristológico, a pesar de todos los conflictos de investigación con la dogmática tradicional, como recientemente y de manera convincente ha puesto de manifiesto R. Slenczka contra A. Schweitzer²⁹. Tampoco Strauss mismo había estado interesado, dados sus presupuestos hegelianos, en una destrucción del dogma. Lo que la investigación histórica sobre Jesús quería, movida primariamente por un interés no sólo histórico sino también teológico y cristológico, era demostrar históricamente que la motivación de la fe en Cristo no tiene como fundamento una idea sino un hecho histórico, que los predicados cristológicos son afirmados con toda razón de un individuo, que se debe seguir manteniendo el carácter único y definitivo de una revelación de Dios en la persona de Jesús y que, según todo esto, el Jesús de la historia es el mismo que el Jesús de la fe. Visto así el estado de la cuestión, no hay lugar para la disyuntiva entre dogma de la Iglesia e investigación histórica, entre cristología dogmática y el problema histórico de Jesús, sino que se trata de una interpretación histórica del dogma cristológico y de la superación de sus aporías lógicas. A pesar de toda su crítica real, por ej., contra la doctrina de las dos naturalezas, lo que la investigación histórica sobre Jesús rechaza de hecho no es tanto el dogma en sí (la adhesión por fe), de cuya función se preocupa francamente poco, cuanto una determinada forma de entender ese dogma: el dogma como enunciado doctrinal normativo y definitivo, por su forma y su contenido (ley doctrinal ahistórica y absoluta). No sería lícito identificar, sin más, esta manera legalista de entender los dogmas con la inteligencia de los mismos en la antigua Iglesia, o en la reforma, o en la reciente teología protestante y católica; pero sí es posible identificarla con la concepción de la ortodoxia protestante y del catolicismo posttridentino. Visto el problema sin prejuicios, la investigación histórica sobre Jesús no se debió únicamente al motivo histórico sino a diversos motivos entrelazados.

29. R. SLENCZKA, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi*, especialmente 118-126.

R. Slenczka distingue una triple motivación³⁰:

1. La *histórica*: el problema del «Jesús histórico» y del *initium Christianismi*; el de la continuidad y discontinuidad entre la persona histórica de Jesús y la fe de la comunidad; el de la facticidad y la legitimidad;
2. La *cristológica*: el interés por la persona de Jesús y por determinados enunciados sobre ella, en discusión directa o indirecta con el dogma cristológico;
3. La *hermenéutico-apologetica*: la fundamentación de la predicación sobre Cristo a base de la historicidad de Jesús, frente a la fe y también frente a la incredulidad.

La investigación histórica acerca de Jesús hizo grandes progresos en el siglo XIX, sobre todo a partir de los años sesenta (el Strauss de los años maduros, D. Schenkel, K.H. Weizsäcker, H.J. Holtzmann, Th. Keim, K. Hase, W. Beyschlag, B. Weiss). El problema de las fuentes se solucionó fundamentalmente, partiendo de anteriores trabajos de Chr.G. Wilke y Chr.H. Weisse, en el sentido de una prioridad de Marcos y en el de la teoría de las dos fuentes (Marcos primitivo-colección de *logia*). Gracias a la crítica literaria y a base de un minucioso trabajo, se descubrieron infinidad de detalles interesantes sobre las circunstancias externas e internas de los escritos del Nuevo Testamento. En cambio se mostró problemática la aplicación de la idea de evolución, originariamente hegeliana, a la vida de Jesús.

Empalmando directamente con Hegel, *Ferdinand Christian Baur*, el fundador de la nueva escuela crítica de Tübinga (a diferencia de la más antigua y supernaturalista de Storr) había aplicado el pensamiento de Hegel sobre la evolución a la historia de los dogmas³¹, entendiéndola como un gran proceso unitario y dialéctico de desarrollo, y superando así la visión atomista (usual hasta entonces tanto para el racionalismo como para el supranaturalismo), en la cual cada dogma es considerado aisladamente. Esta opinión de Baur tuvo gran influjo sobre todos los historiadores de los dogmas y los teólogos inspirados por la escuela protestante de Tübinga (entre ellos Ritschl y Harnack no fueron los menos afectados), aunque rechazaran la necesidad del sistema

30. Ibid. 128-137; 296-302; 308s.

31. F.CHR. BAUR, en su primera obra histórico-dogmática *Die christliche Lehre von der Versöhnung*, 1838.

hegeliano y el esquema de las tres fases. Además de hacer una sutil crítica a la autenticidad de diversas epístolas paulinas, Baur había aplicado también a los evangelios la idea de evolución, constatando en ellos, fiel también aquí al esquema hegeliano, tres tendencias: cristianismo judaizante en Pedro (Mt); cristianismo gentil en Pablo (Lc); Iglesia católica primitiva (transmitida por Mc; con Jn se prepara la conciliación de las contradicciones dentro de la Iglesia católica primitiva).

La investigación histórica sobre Jesús corrigió con el tiempo el esquematismo artificial de Hegel, pero la idea de la evolución, sobre todo por el influjo de la cristología del sentimiento y de la conciencia en Schleiermacher, dominó después bajo la forma de una interpretación histórico-psicológica. El interés se centró en mostrar tanto la evolución externa de Jesús (cronología y topografía), como su desarrollo interno (génesis de su conciencia religiosa y sobre todo de su conciencia mesiánica, así como de sus motivos), dando en todo ello sintéticamente el «retrato de su carácter», «personalidad» y «vida interior». Se intentó clasificar todo por períodos y motivaciones. Pero precisamente este interés de la investigación liberal fue el que más fracasó, según A. Schweitzer hace notar al estudiar los resultados de su historia sobre la investigación de la vida de Jesús. Según él cree, no es posible deducir de la lectura de los evangelios una «evolución» externa, y mucho menos interna o psicológica de Jesús; en el mejor de los casos sólo cabe imaginársela. El mal fundamental de la investigación liberal sobre Jesús resultó ser el hecho de que, con unos presupuestos propios sobre los que no se había reflexionado suficientemente, es decir, a la luz de una honradez cívica y de un moralismo neokantiano, terminó por construir con sus trabajos un Jesús *modernizado*: «... el Jesús que de ello resultó tiene tal aspecto que podría tomar la palabra en cualquier momento en una conferencia de pastores»³².

Reanudando la línea de Reimarus, del joven Strauss, de W. Baldensperger y de J. Weiss, el propio Schweitzer vino a deducir la «escatología consecuente», como alternativa frente al escepticismo consecuente con que parecía desembocar la investigación liberal de William Wrede sobre Jesús. Según Schweitzer, no sólo la predicación de Jesús, sino también todo su comportamiento y su destino,

deben ser entendidos partiendo de la creencia en la proximidad de la escatología³³. Frente a la imagen de Jesús en la investigación liberal, que veía a éste como un genio religioso, como un hombre extraordinario y como un reconocido y admirado maestro de moralidad en un reino de Dios interior, Schweitzer había puesto en primer plano el rasgo decisivo de la predicación de Jesús sobre el reino de Dios, si bien el intento que él personalmente había hecho de reconstruirlo encontró poca aceptación. Lo que pasa es que el propio Schweitzer, quien en el fondo de su corazón seguía siendo un liberal partidario de Ritschl, no sabía qué hacer con la escatología de Jesús en el presente. Como resultado de todo ello construyó su teoría sobre el *respeto a la vida* y puso en práctica su concepción del cristianismo mediante una impresionante dedicación a su profesión de médico en la selva virgen.

Fue precisa la terrible conmoción espiritual producida por la primera guerra mundial, que constituyó a la vez una crisis política, económica, cultural y científica, para producir tal crisis en la investigación sobre la vida de Jesús, que la teología halló otra vez el camino para entender de una forma nueva la actualidad del mensaje escatológico. El joven párroco *Karl Barth* había contestado al moralismo idealista y al individualismo pietista en la primera edición de su *Carta a los romanos* (1919). Presentaba en ella una concepción del reino de Dios inspirada en el idealismo alemán, y también en Ch. F. Blumhardt y en el socialismo religioso. En la segunda edición (1922) esa concepción quedó orientada hacia lo escatológico, en oposición más acentuada a Schleiermacher y al protestantismo cultural. Así desarrollaba una «teología de la crisis» con inspiración escatológica. Barth, acuciado por el problema que se presentaba para la predicación, estaba interesado en establecer de nuevo el contacto del mensaje bíblico y sobre todo de los escritos paulinos con el hombre de hoy, en hacer posible una inteligencia teológica de los mismos por encima de cualquier otra interpretación crítica e histórica, en escuchar la propia voz de Dios en los documentos de los hombres. Lo que esta «teología dialéctica» tenía por objeto, frente a toda nivelación entre Dios y el hombre y frente al antropo-

32. A. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede*, 206.

33. Cf. antes sobre la teología del futuro, cap. VII, 6.

centrismo que de ahí debía deducirse, era lo siguiente: la diferencia infinita entre el hombre y el Dios totalmente distinto, diferencia que sólo queda eliminada en Cristo, el cual, empero, como indeducible e indemostrable paradoja de la fe, sólo puede ser conocido por la fe y no puede ser suprimido por ninguna clase de ciencia. Por eso Barth rechaza radicalmente todo ir más allá del *kerygma* y todo recurso a un «Jesús histórico», ya que la fe sólo es fe cuando renuncia a una legitimación³⁴.

Detrás de este giro de Barth, está la crítica de Overbeck y de Nietzsche, la influencia de Platón y de Kant, no menos que de los reformadores y Dostoiéwski, pero sobre todo, el segundo gran antípoda teológico de Hegel: *Sören Kierkegaard*. Él hizo posible, antes que nadie, el que se diese a la escatología un sentido actual, se entendiesen los escritos bíblicos como palabra personal y el *kerygma* como acontecer de la revelación y, especialmente, a Cristo como absoluta paradoja de la fe.

Aunque Barth no adopta la interioridad de Kierkegaard, sin embargo contribuye a revitalizar la figura de éste (antes de que lo hiciera Heidegger), aunque tardíamente, al asumir aquellos conceptos centrales que Kierkegaard había desarrollado en su discusión con la filosofía de Hegel, a la vez que aprendía de la dialéctica de éste cosas de suma importancia para su propia dialéctica existencial: el concepto de diferenciación cualitativa, el de paradoja, el de lo desconocido, el de la decisión, el del momento, el de la simultaneidad y el de la existencia.

Kierkegaard, que se iba consumiendo a medida que el tiempo pasaba en su vocación de introducir el cristianismo en la cristiandad contra «lo establecido» dentro de la Iglesia y de la sociedad, rechazó el argumento histórico a favor del cristianismo y la cristología especulativa. En cuanto «Dios en el tiempo», en cuanto «Dios en figura de siervo», Cristo es la «paradoja absoluta», imposible de captar especulativamente, un escándalo constante para el entendimiento; él sólo es asequible para el creyente. Por otra parte, por razón de su proveniencia y de su historia personal, Kierkegaard se muestra opuesto a la crítica histórica del Nuevo Testamento, con la que únicamente había tropezado en las versiones del joven Strauss y de Bruno Bauer y a la que consideraba sencillamente incrédula. La forma en que él piensa que ha de leerse la sagrada Escritura la expone en su meditación sobre Sant 1,22-27³⁵:

34. Sobre la posición fundamental de K. BARTH, cf. especialmente su prólogo a la segunda edición de la *Epístola a los romanos*, y sobre su cristología véase la exégesis, 5s, 73, 259s, etc.

35. S. KIERKEGAARD, *Zur Selbstprüfung der Gegenwart empfohlen* (1851), en *Gesammelte Werke*, apartados 27-29, secciones 60-71.

lo mismo que un amante lee una carta de amor, estando solo con la palabra de Dios, sabiendo que es algo que me interesa a mí personalmente; no he de limitarme a leer, sino que he de oír, discutir, interpretar, hacer exégesis y sobre todo practicar la palabra de Dios.

Según expone claramente en su *Ejercitación en el cristianismo*, sin lugar a dudas la obra más importante entre las suyas después de los *Fragmentos filosóficos*, la forma en que Kierkegaard pretende introducir el cristianismo en la cristiandad es ayudando a cada hombre a que consiga su personal existencia cristiana, tarea que en la dialéctica de Hegel queda radicalmente descuidada. Esto se ha de conseguir por medio del encuentro personal con Cristo. En este sentido, y a diferencia de Karl Barth, Kierkegaard está muy interesado por el Jesús de la historia, pero sin abrigar reservas críticas: «Su definición del "instante" en los *Fragmentos filosóficos*, la reducción de la función de Jesús para la fe a un *nota bene* en la historia universal y la negativa al argumento histórico-filosófico del cristianismo en su *Ejercitación en el cristianismo*, han hecho que pasase inadvertido cómo la fe de Kierkegaard en Cristo está viviendo totalmente de una relación con el «Jesús histórico»³⁶.

Pero existencia cristiana no significa aceptar fiducialmente verdades históricas, filosóficas o dogmáticas sobre Cristo, o explicarlas intelectualmente, sino existir como cristiano. La pasión de esa existencia es la fe. Sólo en la fe tiene lugar el encuentro con Cristo; sólo por ella me hago simultáneo con él tras dar el salto por encima del abismo espiritual de dos mil años. Una prueba histórica «puede a lo sumo demostrar que Jesús fue un gran hombre, quizás el más grande de todos. Pero que era Dios... ¡no! ¡Párate ahí! Dios hará que ese argumento no concluya. Si al pretender desarrollar ese argumento se empieza con la suposición de que Jesucristo fue un hombre, y luego se consideran los mil ochocientos años de historia (las consecuencias que ha tenido su vida), puede concluirse con un entusiasmo cada vez mayor: ¡Bravo!, ¡bravísimo!, eso es algo que supera toda medida y deja atónito; ¡ahí está el hombre más grande que jamás haya existido! Pero si se empieza con la suposición (creyente) de que era Dios, entonces se borran los mil ochocientos años de historia, y el argumento queda en suspenso como algo que nada pone ni quita, que no demuestra ni deja de demostrar, porque la seguridad de la fe es algo infinitamente superior»³⁷. Por tanto: «Sobre la historia puedes leer y escuchar como si se tratara de algo pasado; puedes juzgarla, si así te parece, por sus éxitos. Pero la vida de Jesucristo sobre la tierra no es algo que haya pasado; ni en su tiempo, hace mil ochocientos años, esperaba que le apoyase el éxito, ni lo espera ahora. Un cristianismo histórico es un galimatías y una confusión anticristiana... Si no eres capaz de superarte hasta hacerte coetáneo de Cristo, o si él no es capaz de conmoverte, de atraerte hacia sí en la relación de simultaneidad, jamás serás un cristiano»³⁸.

36. H. GERDES, *Das Christusbild Sören Kierkegaards*, 131.

37. S. KIERKEGAARD, *tinübung im Christentum*, en *Gesammelte Werke* 26, sección 24.

38. Ibid. 63s.

Si en lo relativo a la historicidad de Dios «no hay un retorno al pensamiento anterior a Hegel», y en lo referente a la historicidad de Jesús no se puede volver a la situación «anterior a Strauss», por lo que se refiere al encuentro existencial con el mensaje cristiano del NT y al papel decisivo de la fe «no es posible el retorno al estadio anterior a Kierkegaard».

En su polémica contra la teología liberal y sobre todo contra Harnack³⁹, Karl Barth recibió ayuda inesperadamente por parte de la exégesis crítica de Rudolf Bultmann⁴⁰. Aun reconociendo perfectamente los méritos de la teología liberal en su iluminación del escenario de la historia, en su educación para la crítica, en la libertad intelectual y en la veracidad, por lo que se refiere a la elaboración de una auténtica imagen de Jesús capaz de servir de apoyo a la fe, la teología liberal, según Bultmann, ha fracasado. Y así tenía que suceder. Todos los resultados de las ciencias históricas no tienen sino un carácter relativo. A la fe cristiana no se le debe despojar de su carácter de escándalo. El Dios totalmente distinto, que no es un dato de este mundo, hace radicalmente problemático al hombre, citándole como pecador ante su tribunal, para darle su verdadera y auténtica existencia en Cristo. En este sentido Bultmann coincide con Kierkegaard en exigir una total falta de garantía para la fe.

Creemos que conforme vaya aumentando la distancia histórica, probablemente irá apareciendo con mayor claridad esta coincidencia de los dos teólogos, la cual, a causa de diferencias posteriores, con frecuencia ha pasado inadvertida⁴¹. Ambos ponen el acento, contrariamente a lo que sucede en el liberalismo, sobre la diferencia cualitativamente infinita entre Dios y el hombre, resaltan el carácter no mundano y oculto de Dios, así como la paradoja de su revelación, que provoca el escándalo, y se centran en el evento de Cristo. De ahí que en Barth, lo mismo que en Bultmann, ha-

llemos la forma actualista y existencialista de entender la revelación, la cual no es entendida como una verdad atemporalmente válida, como una doctrina o un sistema, sino como un acontecimiento, como una acción de Dios, como una alocución, un mensaje, una llamada de Dios que invita y pide la respuesta y decisión del hombre mediante una fe por la que se rechaza toda religión natural que pretenda «disponer» de Dios, mediante una fe que vive de lo que no puede demostrarse ni objetivarse de la naturaleza paradójica de Dios y de su revelación.

Este asentimiento que Bultmann da a Barth no es, desde luego, una sorpresa, en el sentido de que no fue únicamente la transformación histórico-espiritual e histórico-teológica, a raíz de la primera guerra mundial, lo que produjo un nuevo planteamiento de la cuestión (aquí habría que aducir también el nuevo descubrimiento de lo «santo» por R. Otto y el «renacimiento de Lutero», iniciado con las investigaciones de K. Hölls), sino también la investigación histórica de las fuentes neotestamentarias. Mientras que A. Schweitzer había descuidado la investigación de las fuentes, en el mismo tiempo, después de la primera guerra mundial, varios autores (empalmado con los trabajos de H. Gunkel sobre el Antiguo Testamento y de J. Wellhausen tanto sobre el Antiguo como sobre el Nuevo Testamento), entre los cuales hay que citar particularmente a K.L. Schmidt⁴², M. Dibelius⁴³ y R. Bultmann⁴⁴, se dedicaron casi simultáneamente a estudiar en qué sentido puede decirse que los evangelios no son una forma de escribir científicamente historia, sino literatura edificante de la primitiva comunidad, no son biografías de Jesús, sino documentos de fe. Incluso por su género literario son testimonios de fe, o sea, documentos tradicionales con una estructura compleja, pues han sido reunidos y redactados a base de diversas fuentes kerigmáticas (predicación, catequesis y culto divino), en cuyo origen, formación y mantenimiento tuvieron parte activa, no sólo las comunidades creyentes nacidas después de la pascua cristiana, las cuales lo explicaban todo desde el suceso pascual, sino también los evangelistas. Son *kerygma*, es decir, testimonios

39. Cf. sobre todo la correspondencia epistolar pública con A. v. Harnack 1923 en K. BARTH, *Theologische Fragen und Antworten*, 7-31.

40. R. BULTMANN, *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung in Glauben und Verstehen* I, 1-25.

41. H. FRIES, la ha destacado ya desde muy pronto en su libro *Bultmann - Barth und die katholische Theologie*.

42. K.L. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 1919.

43. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1919.

44. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921.

de una predicación acaecida en el pasado, puesta ahí para que en el presente vuelva a acontecer la predicación y así surja la fe. De esa manera la persona de Jesús ya no es analizada por sí sola, sino que es interpretada en conexión con el acontecimiento pascual y con la fe de la comunidad. En estas fuentes Jesús no es descrito como una figura del pasado, sino que es predicado como el Cristo vivo de la fe, el cual exige la fe también actualmente.

Evidentemente, ya el siglo XIX tenía conciencia de esta problemática. Bultmann, en el prólogo a la primera edición de su *Historia de la tradición sinóptica*, hace una mención agradecida de Strauss, «ese rezagado del romanticismo» que, apoyándose en Hegel, se dio cuenta de la importancia del espíritu de la comunidad para la formación de la tradición. Y en relación con esto aludamos también al debate que el teólogo católico de Tübinga J.v. Kuhn desarrolló con Strauss, en el que también se tocaba ese tema⁴⁵. Pero la que primero elaboró a fondo con todas las implicaciones el significado de que los evangelios sólo nos transmiten historia como *kerygma* fue la escuela histórica de las formas. En este sentido puede hablarse de «un nuevo planteamiento del problema de Jesús» después de la primera guerra mundial, según lo ha hecho James M. Robinson en una investigación donde informa acertadamente sobre la evolución de la escuela de Bultmann⁴⁶. La escuela histórica de las formas examinó sistemáticamente el proceso preliterario de formación y el «puesto en la vida» de las tradiciones recogidas en los evangelios: análisis de pequeñas unidades, del marco redaccional, de los géneros literarios sinópticos, de los diversos estratos y de las tendencias. Ello hizo que el método histórico-formal no sólo fuera útil para la clasificación del material de la tradición, sino que sirviera también para el análisis de la forma y del contenido de la tradición. En la época actual se intenta pasar de la historia de la formación de las pequeñas unidades a una amplia historia que esclarezca la historia de la tradición y de la redacción en lo relativo a la totalidad de los Evangelios.

Lo cual significa que el primitivo estado de la cuestión se había invertido en gran medida. Antes se trataba de enterarse de los contenidos teológicos interpretando fuentes históricas; ahora, en cambio, se trata de analizar unos textos kerigmáticos para ver hasta

45. J.V. KUHN, *Von dem schriftstellerischen Charakter der Evangelien im Verhältnis zu der apostolischen Predigt und den apostolischen Briefen*, 1836, recogido en *Leben Jesu* de Kuhn, I, 462-488. Sobre esto cf. J.R. GEISELMANN, *Der Glaube an Jesus Christus - Mythos oder Geschichte?*, en torno a la discusión de J. von Kuhn con D.Fr. Strauss, recogida en la obra de GEISELMANN, sobre la teoría de la tradición de Kuhn: *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens*, 1-7.

46. J.M. ROBINSON, *A New Quest of the Historical Jesus*.

qué punto son fuentes de material histórico. Entre tanto, en su libro sobre *Jesús* (1926), basándose en sus premisas tanto históricas como teológico-filosóficas, Bultmann llegaba a la conclusión radical «de que actualmente nos es casi totalmente imposible saber algo sobre la vida y la personalidad de Jesús, ya que las fuentes cristianas (que son muy fragmentarias y están mezcladas con leyendas) no se interesaban por esas cuestiones y fuera de ellas no tenemos ninguna otra clase de fuentes»⁴⁷. Lo fundamental para la interpretación de la existencia (y ésta es la que de forma decisiva interesa sobre todo a Bultmann, que aquí empalma con el análisis de la existencia del Heidegger de los primeros años), no es la vida y la personalidad de Jesús, sino su predicación. Lo decisivo está en las palabras de Jesús «como interpretación de la propia existencia, que se halla inmersa en el movimiento, en la inseguridad y en la necesidad de tomar decisiones; como expresión de una posibilidad de entender esta existencia; como el intento de adquirir claridad sobre las posibilidades y necesidades de la misma. Por tanto, las palabras que encontramos en la historia de Jesús no han de ser enjuiciadas por su relación con un sistema filosófico; son para nosotros interrogantes que nos plantean el problema de cómo hemos de entender nuestra existencia»⁴⁸.

Pues, entre tanto, el positivismo histórico se había mostrado insostenible y esto no sólo desde el punto de vista de la historia de la tradición. Durante ese mismo tiempo se había producido una transformación total de la conciencia histórica, que se debió también, y no en último término, a la situación de los problemas dentro de la teología y sobre todo a la cuestión acerca de Jesús, según se manifiesta, evidentemente, en la crisis del historicismo, al menos en Troeltsch. Cada vez fue haciéndose más viva la conciencia del condicionamiento histórico del sujeto cognoscente, incluso por lo que respecta a su relación con el objeto conocido; ésta es la historicidad en el moderno sentido filosófico. La anterior reflexión sobre la historicidad de Jesús, que fue consecuencia de la reflexión de Hegel sobre la historicidad de Dios (tener historia y hacer historia, en oposición a una forma de ser ahistórica), era puesta ahora

47. R. BULTMANN, *Jesús*, 11.

48. *Ibid.* 14.

en relación estrecha con el pensamiento relativo a la historicidad *de la existencia humana*, que Hegel descubrió en el autoconocimiento conmemorativo del sujeto humano, Kierkegaard y Barth transpusieron radicalmente al plano teológico, Heidegger elaboró fundamentalmente con el aspecto filosófico en su análisis de la existencia (recogiendo las aportaciones de Kierkegaard, Dilthey y York), y finalmente Bultmann hizo fructífero para la teología⁴⁹. En conjunto se produjo un singular y recíproco dar y tomar entre la filosofía y la teología, donde apenas es posible trazar límites exactos.

La nueva forma de entender la revelación introducida por la teología dialéctica, la aportación de la historia de las formas y de la tradición, y la nueva conciencia de historicidad constituyen los presupuestos para la interpretación existencial, que se insinúa ya en el libro de Bultmann sobre *Jesús*, está diseñado en su escrito programático *Nuevo Testamento y Mitología*, y queda ampliamente desarrollada en su *Comentario a Juan* y su *Teología del Nuevo Testamento*. La «desmitización es simplemente el envés de esa interpretación. Al rechazar una restauración de la imagen mítica del mundo, imposible bajo la perspectiva de la imagen del mundo reinante en las ciencias naturales y de la moderna autointeligencia del hombre, no se trata de una eliminación (como en Strauss y algunos exegetas liberales), sino de una interpretación de los mitos presentados como representaciones objetivas, para poner de relieve la concepción de la existencia que late en ellos. Aunque Bultmann haga enunciados con relación al qué y cómo de la historia de Jesús, sin embargo, a su juicio el *kerygma* en principio sólo presupone el hecho de que Jesús ha venido. La fe no se funda en el encuentro con un acontecimiento histórico del pasado, sino en la palabra presente, la cual es exigencia de la predicación de Cristo. Y esta predicación de Cristo no es un mensaje sobre el Jesús histórico, sino sobre la muerte y resurrección de Jesús en cuanto acontecimiento salvador que ha de ser interpretado existencialmente, como ya lo hicieron en gran parte Pablo, Juan y los primeros teólogos cristianos (en este sentido, para Bultmann, entre

49. Cf. cap. VII, 6.

Jesús y Pablo, no media una decadencia, como se creyó en el siglo XIX, sino un proceso necesario de la tradición). La verificación histórica carece de importancia para el creyente; en cambio es decisiva la vivencia existencial.

Aquí no podemos ocuparnos de los detalles del debate en torno a Bultmann, a la desmitización y, a la interpretación existencial⁵⁰. Pero habría que preguntarse concretamente si en su interpretación del Nuevo Testamento Bultmann no ha dado demasiada importancia a la gnosis y demasiado poca al Antiguo Testamento (sobre todo al judaísmo tardío y a Qumrán); si su método histórico de las formas no estará tarado de «aprioris» heterogéneos; si, supuesto todo lo que Bultmann obliga a decir al Nuevo Testamento mediante su interpretación, no quedará éste inutilizado para corregir las ideas preconcebidas del autor; si no habrá descuidado los evangelios sinópticos, por insistir demasiado en Juan y en Pablo; si está justificado su escepticismo histórico; si la fe ha de permanecer exenta de garantías históricas en la forma en que él concibe la inseguridad de la misma; si su hermenéutica no estará también ligada substancialmente a la filosofía existencial de Heidegger y, por cierto, no sólo formalmente, como él afirma; si la desmitización, en principio justificada, y la interpretación existencial no conducen la realidad de Dios y del mundo a una reducción antropológica, la cual lleva no sólo a una espiritualización de la fe cristiana (¡descuidando la corporalidad viviente!), sino también a un carácter privado de la misma, es decir, a una reducción de la historia concreta de la humanidad (tal como la ven la Biblia y el hombre de hoy) a la historicidad de la existencia humana, a una reducción de la creación de Dios a la condición creada del hombre, y del futuro absoluto del mundo a lo que en cada momento acontece al individuo, y del poderío salvífico del pasado a la predicación que afecta al respectivo presente de cada creyente. Sobre todos estos difíciles complejos problemas se puede y se debe discutir; y después de ver todo lo que en las páginas precedentes hemos dicho, no exista duda alguna de que la novísima evolución teológica ha salvado ya ciertos angostos desfiladeros existencialistas de la teología del *kerygma* de Bultmann⁵¹.

Pero hay algo que no podrá reprochársele a Bultmann, a pesar de que se ha hecho y se está haciendo frecuentemente hasta en nuestros días: el que haya disuelto la historicidad y la revelación de Dios en la subjetividad

50. Cf. las numerosas colaboraciones en «Kerygma und Mithos» (publicado por H.W. BARTSCH), en los volúmenes compilatorios *Il problema della demitizzazione* (publicado por E. CASTELLI) y *Kerygma and History* (publicado por C.A. BRAATEN y R.A. HARRISVILLE). Por parte católica: G. HASENHÜTTL, *Der Glaubensvollzug. Eine Begegnung mit R. Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis*. Este estudio ha sido aprobado por el propio R. Bultmann y no ha sido superado por estudios más recientes.

51. Cf. p. ej., cap. VII, 6, pero también los distintos comentarios al evangelio de Juan citados en el índice bibliográfico IV.

del hombre. Para Bultmann el caso de Cristo, como suceso, nunca queda reducido a un símbolo o a una idea; como *kerygma* sigue siendo un *factum*, un acontecimiento. A diferencia de lo que es para la teología liberal, la revelación acaecida en Cristo es para él una acción de Dios que subsiste fuera y más allá del hombre: «El que quede comprobado que hablar de Dios es hablar de sí mismo no significa ni mucho menos que Dios no esté fuera del creyente. Eso ocurriría cuando la fe se tomase por un acontecer puramente psicológico. Si se entiende al hombre como un ser histórico en el verdadero sentido, como un ser cuya realidad está en las situaciones y los acontecimientos concretos, en los encuentros de la vida, queda claro, por un lado, que, cuando la fe se refiere a una acción de Dios no puede defenderse contra la objeción de que está siendo víctima de una ilusión; y por el otro, que la fe no es una contingencia psicológico-subjetiva... ¿No estamos en peligro de olvidarnos de aquel "ahora y siempre" de Pablo (Rom 6,10)? ¿No estamos en peligro de desterrar a la dimensión de lo atemporal el designio divino, la historia de la salvación? Por lo dicho hasta ahora quisiéramos que quedase claro cómo no estamos hablando de una idea de Dios, sino del Dios vivo, en cuyas manos está nuestra suerte y que se nos sale al encuentro aquí y ahora. Por eso podemos dar la contestación a la objeción diciendo sencillamente: Dios se nos hace presente en su palabra, en su palabra concreta, en la predicación que empezó con Cristo... Esta palabra viva de Dios no ha sido inventada por el espíritu humano o por la sabiduría de los hombres, acontece más bien en la historia. Su nacimiento es un acontecimiento histórico; a través de él la predicación, la proclamación de esa palabra se actualiza autoritativa y legítimamente. Ese acontecimiento es Jesucristo»⁵².

Esto supuesto, es decir, partiendo de Bultmann, por lo que se refiere a una cristología «desde abajo» habría que tener en cuenta lo siguiente: Una cristología de ese género no podía oponerse con razón a una cristología «desde arriba», como si ella se dedujera simplemente de la conciencia devota del hombre o de la historia directamente (cosa que sucedió con frecuencia en el siglo pasado). Una cristología «desde abajo», aun estando plenamente radicada en la historia, nunca significa aquel «temor reverencial ante la historia» que Barth combate; pero, a la vista de lo que Jesús predica y de lo predicado sobre él, se encuentra situada ante la llamada histórica de Dios, frente a la cual el hombre no puede permanecer neutral. Una cristología «desde abajo», por más que tenga en cuenta la situación y la preinteligencia del hombre, así como su imagen del mundo, en definitiva nunca puede ser una cristología de la auto-

conciencia humana, de la devoción del hombre; tiene que ser una cristología de la revelación divina, que presenta exigencias radicales a la fe del hombre. Y esa fe no es solamente una actitud humana, un sentimiento misterioso o un estado piadoso del ánimo, sino, además, una respuesta a la actuación histórica de Dios, tal como él se revela en Jesús. En este sentido hay que dar una eficacia concreta a la imposibilidad de volver a una situación anterior a Kierkegaard (o Barth, o Bultmann).

A pesar de todo el asentimiento a la importancia fundamental de la fe, Barth y Bultmann (lo mismo que M. Kähler, al que de nuevo es obligado nombrar aquí) no han hallado aceptación en un punto: en la prohibición fundada histórica y teológicamente de indagar más allá del *kerygma* neotestamentario. ¿No puede decirse que aquí Bultmann, con su depreciación existencialista de la historia en favor del *kerygma*, se acerca mucho al menosprecio idealista de lo histórico en aras de la idea? ¿No amenaza la disolución de la historia de Jesús en la historia del *kerygma*? Cuando el joven F. Buri⁵³, apoyándose en Bultmann, pero siguiendo una lógica personal, quería dar un paso más hacia adelante, pasando de la eliminación del mito a la supresión del *kerygma*, a pesar de que Bultmann de nada había estado más lejos que de postular un abandono del *kerygma*, el proceso tenía un cierto parecido con la evolución de Hegel a Strauss, la cual, indudablemente, no habría sido deseada por Hegel, pero estaba ya condicionada por los contenidos de su propio sistema.

¿Y por qué iba el historiador, lo mismo que el creyente, a aceptar la prohibición de *interesarse por la historia de Jesús después de haberse interesado por el kerygma de Cristo*, cuando los mismos evangelios dicen que el Cristo predicado es el mismo que el hombre Jesús de Nazaret, con el que había vivido una parte de los testigos mientras duró su obra terrena? ¿Por qué motivo no podía una fe críticamente razonada estar acuciada por el vivo interés de saber si, entre la imagen de Jesucristo dada en la predicación apostólica y la realidad histórica de ese Jesús a la que la fe se refiere (también según la opinión de Bultmann), hay o no una coincidencia y hasta qué punto la hay? La respuesta a esta pregunta no carece de impor-

52. R. BULTMANN, *Jesucristo y la mitología*, en *Glauben und Verstehen* IV, 179, 184, 185.

53. F. BURI, *Entmythologisierung und Entkerygmatisierung in der Theologie*.

tancia para el historiador, puesto que sólo desde ella puede explicarse el origen del cristianismo. Pero tampoco es indiferente para el creyente, puesto que sólo ella decide si la fe cristiana se funda, en definitiva, en algo histórico o más bien procede de un mito y de una confusión. ¿O acaso no es posible la contestación histórico-científica a esa pregunta? Fuera de la escuela de Bultmann, por ejemplo, en la exégesis francesa e inglesa, se había seguido, ya desde el principio, otro camino distinto, como puede verse especialmente por los importantes trabajos (algunos de los cuales son también vida de Jesús) de C.H. Dodd⁵⁴, de W. Manson⁵⁵, T.W. Manson⁵⁶, R.H. Fuller⁵⁷, V. Taylor⁵⁸ y otros. Dentro del área de la lengua germana habían puesto de manifiesto sus reservas, contra la posición de Bultmann tanto en lo relativo al método como al contenido, junto a Karl Barth⁵⁹, sobre todo los sistematizadores H. Diem⁶⁰, P. Althaus⁶¹, y H. Ott⁶², pero también los exegetas que empleaban el método histórico de las formas, tales como K.L. Schmidt⁶³, J. Schniewind⁶⁴ y O. Cullmann⁶⁵. Lo más sorprendente fue, sin embargo, que dentro de la escuela misma de Bultmann no se seguía al propio maestro, a pesar de que éste luchó contra los conatos de rebelión de sus alumnos en este punto, porque le parecía que el interés por el fenómeno histórico traicionaba la causa de la interpretación existencial⁶⁶. Ellos, por su parte, contestaban a esto que el propio Bult-

mann, ya en los primeros tiempos, había hablado de una «cristología implícita» en la llamada de Jesús a la decisión⁶⁷.

Ernst Käsemann, perteneciente al grupo de los antiguos marburgenses, fue quien en 1953 dio la señal para el cambio, volviendo en sus trabajos a poner otra vez de relieve la importancia de la continuidad histórica entre el Jesús terreno y el Jesús glorificado, continuidad resaltada en los hagiógrafos mismos del Nuevo Testamento, a fin de que el mito no ocupase el sitio que corresponde a la historia. Se trata ahí de retener la historia como expresión del *extra nos* de la salvación. También otros teólogos acertaron a redescubrir la historia *en medio* del *kerygma* de los evangelios, el aspecto histórico por el que éstos, sin duda alguna, están tan interesados. Lo cual tuvo como consecuencia que a su vez, mediante la historia, se entendiera mejor el *kerygma*.

E. Käsemann no podía ni quería conceder que «en este punto la resignación y el escepticismo tengan la última palabra, y conduzcan al desinterés por el Jesús terrenal. Con ello no solamente se ignoraría el interés originario del cristianismo por mostrar una identidad entre el Señor glorificado y el humillado, o quedaría desvirtuado por una explicación docetista, sino que además se negaría la evidencia de que hay trozos en la tradición sinóptica que un historiador tiene sencillamente que admitir como auténticos si quiere seguir siendo historiador. Lo que yo pretendo poner de manifiesto es que, en medio de la obscuridad de la historia de Jesús, destacan con suficiente claridad determinados rasgos característicos de su predicación y que la cristiandad primitiva unió a ellos su propia doctrina. Lo problemático dentro de nuestra cuestión proviene de que el Señor glorificado ha absorbido casi por completo la imagen del Jesús terreno, y sin embargo, la Iglesia afirma la identidad del Cristo celestial con el terreno. Ahora bien, la solución de este problema sólo puede ser acometida con posibilidades de éxito partiendo, no de los pretendidos hechos históricos brutos, sino únicamente de la unidad y tensión entre la predicación de Jesús y la de su comunidad. El problema del Jesús histórico es, con toda razón, el de la continuidad del evangelio en la discontinuidad de los tiempos y en las variaciones del *kerygma*. Éste es el problema con el que debemos enfrentarnos, y en él hemos de ver la justificación de la investigación liberal sobre Jesús, cuyo planteamiento de la cuestión nosotros no compartimos. Es posible que la predicación de la Iglesia sea anónima. En ella lo que interesa no es la persona, sino el mensaje. Pero el evangelio no es anónimo, o, de lo contrario, caeríamos en un moralismo y en la mística. El evangelio

54. CH. DODD, *The Parables of the Kingdom*; idem, *The Interpretation of the Fourth Gospel*.

55. W. MANSON, *Jesus the Messiah*.

56. T.W. MANSON, *The Sayings of Jesus*; idem, *The Servant Messiah. A Study of the Public Ministry of Jesus*; idem, *The Life of Jesus: Some Tendencies in Present Day Research*.

57. R.H. FULLER, *The Mission and Achievement of Jesus*.

58. V. TAYLOR, *The Life and Ministry of Jesus*; idem, *The Person of Christ in New Testament Teaching*; cf. también idem, *The Names of Jesus*; idem, *The Cross of Christ*; idem, *Forgiveness and Reconciliation in New Testament Theology*.

59. K. BARTH, *Rudolf Bultmann. Ein Versuch ihn zu verstehen*.

60. H. DIEM, *Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens*.

61. P. ALTHAUS, *Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus*.

62. H. OTT, *Die Frage nach dem historischen Jesus und die Ontologie der Geschichte*.

63. K.L. SCHMIDT, *Das Christuszeugnis der synoptischen Evangelien*.

64. J. SCHNIEWIND, *Zur Synoptikerexegese*; idem, *Antwort an Rudolf Bultmann. Thesen zum Problem der Entmythologisierung*.

65. Los artículos primeros y también los posteriores de O. Cullmann sobre la hermenéutica, dentro de sus «conferencias y artículos» 1925-1962; idem, *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im neuen Testament*.

66. R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*. Cf. también idem, *Antwort an Ernst Käsemann*, en *Glauben und Verstehen* v, 190-198.

67. Cf. R. BULTMANN, *Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus*, 1929, en *Glauben und Verstehen* i, 204 y *passim*.

está vinculado a aquél que antes y después de pascua se manifestó a los suyos como el Señor, colocándolos ante el Dios cercano y con ello ante la libertad y la responsabilidad de la fe»⁶⁸.

Es digno de notar, a este respecto, cómo los exegetas especialmente conscientes de las dificultades de una nueva investigación histórica sobre Jesús, son los que empiezan con ella. Y así el exegeta americano J.M. Robinson, continuando hasta hoy el libro de Schweitzer sobre la *Historia de la investigación de la vida de Jesús*, habla de una fase pos-bultmanniana *of post-war German theology*⁶⁹. Nada hay que confirme esto de manera tan impresionante como esa fascinante serie de publicaciones sobre Jesús que han sido el resultado de la investigación histórica sobre él en nuestro tiempo, ya procedan de la escuela misma de Bultmann: G. Bornkamm⁷⁰, H. Conzelmann⁷¹ y H. Braun⁷², ya aborden positivamente los problemas planteados por Bultmann: E. Schweizer⁷³ y K. Niederwimmer⁷⁴, y también la valiosa exposición de M. Dibelius⁷⁵, publicada nuevamente por W. Kümmel y todavía muy digna de leerse; ya sigan su propio camino, como E. Stauffer⁷⁶, X. Léon-Dufour⁷⁷ o L. Cerfaux⁷⁸. En relación con esto no deben olvidarse los esfuerzos de J. Jeremias en torno a la *ipsissima vox Jesu*⁷⁹. Entre los trabajos especializados sobre este tema son importantes los de E. Schweizer⁸⁰, H.E. Tödt⁸¹, B. van Iersel⁸², E. Jüngel⁸³, W. Kramer⁸⁴ y J. Blank^{84a}.

Esta evolución más allá de Bultmann está confirmada por las *Teologías del Nuevo Testamento* que han aparecido después de él. La discrepancia más notable, y por cierto con intención programática, es la que tiene lugar en la teología del Nuevo Testamento de H. Conzelmann, el cual se aparta de su maestro Bultmann tratando extensamente el *kerygma* sinóptico⁸⁵, descuidado

por él, y volviendo a investigar sobre la conciencia que Jesús tenía de sí mismo⁸⁶. Será una interesante experiencia el comparar la teología del NT de este discípulo de Bultmann con la que acaba de aparecer de W. Kümmel, sucesor de Bultmann en Marburgo, la cual lleva ya un subtítulo que seguramente Bultmann (quien bajo el aspecto de la historia de la religión colocaba a Jesús dentro del judaísmo) jamás hubiera aceptado: «... según sus testigos principales Jesús, Pablo y Juan»⁸⁷.

A este respecto son también importantes, como es natural, las *Cristologías del Nuevo Testamento* propiamente dichas, sobre todo la de G. Sevenster⁸⁸, la de O. Cullmann⁸⁹, y la de F. Hahn⁹⁰. Y sobre el tema de la resurrección en la perspectiva de la escuela de Bultmann son particularmente importantes los trabajos de W. Marxsen⁹¹. Y por fin habría que mencionar aquí con especial derecho los primeros artículos, extraordinariamente sugestivos, y también los más tardíos de E. Fuchs sobre la cuestión del Jesús histórico y el problema cristológico. Prestando una atención especial a la historia de Jesús, él ha resaltado en forma nueva su conducta como marco auténtico de su predicación⁹². E igualmente habría que mencionar, los trabajos de G. Ebeling, sistematizador de la escuela de Bultmann que suponen un gran adelanto, en especial su profundo debate con Bultmann en torno al tema del *kerygma* y del Jesús histórico, y sus principios cristológicos⁹³. Igualmente marcan el camino que va del *kerygma* y de la fe a la historicidad las tomas de posición de autores católicos, tales como la de R. Marlé⁹⁴, la de F. Mussner⁹⁵, la de R. Schnackenburg⁹⁶, la de R. Geiselmann⁹⁷ y la de J. Blank⁹⁸. Además qui-

86. Ibid. 143-159.

87. W.G. KÜMMEL, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes*, 1969: sobre el problema del Jesús histórico, 20-24; sobre la predicación de Jesús según los evangelios sinópticos, 24-85.

88. G. SEVENSTER, *De Christologie van het Nieuwe Testament*, 1946, 1948; cf. idem, art. «Cristología en el cristianismo primitivo», en RGG (1957) I, 1745-62.

89. O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, 1957.

90. F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, 1963.

91. W. MARXSEN, *Die Auferstehung als historisches und als theologisches Problem*, 1964; idem, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, 1968; idem, *Anfangsprobleme der Christologie*, 1960; cf. sobre esto J. KREMER, *Das älteste Zeugnis der Auferstehung Christi*, 1967; idem, *Die Osterbotschaft der vier Evangelien*, 1968; K. LEHMANN, *Auferweckt am dritten Tag gemäß der Schrift*, 1968; F. MUSSNER, *Die Auferstehung Jesu*, 1969.

92. E. FUCHS, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*. *Gesammelte Aufsätze* II, 1960, especialmente 143-167; idem, *Glaube und Erfahrung zum christologischen Problem im Neuen Testament* en *Gesammelte Aufsätze* III (1965), especialmente 1-31, 433-470.

93. G. EBELING, *Jesus und Glaube*, en ZThK 55 (1958) 64-110; idem, *Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit R. Bultmann* (1962) especialmente 19-92; idem, *Was heisst: Ich glaube an Jesus Christus?* (1968), en el libro que acabamos de citar, 38-77.

94. R. MARLÉ, *Le Christ de la foi et le Jésus de l'histoire*, 1959; cf. también la segunda parte del libro de Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* (1966).

95. F. MUSSNER, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*, 1957; cf. también idem, *Die Auferstehung Jesu*, 1969.

96. R. SCHNACKENBURG, *Jesusforschung und Christusbegreifen*, 1959.

97. J.R. GEISELMANN, *Jesus der Christus*, 1965.

98. J. BLANK, *Zum Problem der neutestamentlichen Christologie*, 1965.

68. E. KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Jesus*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, 187-214 (cita p. 213).

69. J.M. ROBINSON, *A New Quest of the Historical Jesus* (1959) 10; cf. p. 12-19.

70. G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, 1956.

71. H. CONZELMANN, Artículo *Jesus Christus* en RGG (1959) III, 619-653.

72. H. BRAUN, *Jesus*, 1969.

73. E. SCHWEIZER, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments*, 1968.

74. K. NIEDERWIMMER, *Jesus*, 1968.

75. M. DIBELIUS, *Jesus*, 1960.

76. E. STAUFFER, *Jesus. Gestalt und Geschichte*, 1957; idem, *Die Botschaft Jesu damals und heute*, 1959.

77. X. LÉON-DUFOUR, *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, 1963.

78. L. CERFAUX, *Jésus aux origines de la tradition*, 1968.

79. J. JEREMIAS, *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu*, 1954; idem, *Die gleichnisse Jesu*, 1958; idem, *Die Abendmahlsworte Jesu* 1960; idem, *Das Problem des historischen Jesus*, 1960.

80. E. SCHWEIZER, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, 1955.

81. H.E. TÖDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, 1959.

82. B. VAN IERSEL, *Der Sohn in den synoptischen Jesus- Worten*, 1961.

83. E. JÜNGEL, *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*, 1962.

84. W. KRAMER, *Christus, Kyrios, Gottessohn*, 1963.

84a. J. BLANK, *Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung*, 1968.

85. H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (1967) 115-172.

siéramos llamar la atención sobre las colecciones de artículos publicados por H. Ristow-K. Matthie⁹⁹ y K. Schubert¹⁰⁰. El análisis más profundo de las implicaciones teológico-dogmáticas de la antigua y de la moderna investigación histórica sobre Jesús nos la da recientemente R. Slenczka¹⁰¹.

Una cristología «desde abajo», fundada históricamente, sólo conocerá al Jesús histórico y su mensaje, de donde parte, si los deduce de las declaraciones de los testigos neotestamentarios, tan variadas, tan diferentemente matizadas e incluso contradictorias con frecuencia (a pesar de tratarse de testigos oculares). Esos testigos hablaron para una determinada situación concreta y desde una situación igualmente concreta. Se trata, por consiguiente, de una cuestión interna del *kerygma* de la Iglesia, cuyo condicionamiento histórico ha de ser tomado en todo su rigor. El carácter cambiante y a menudo contradictorio de la tradición sobre Jesús prohíbe la cómoda suposición de que Jesús se preocupó de asegurar una exacta conservación y transmisión de sus palabras y de sus obras. Dada la situación de las fuentes, no puede sostenerse sin más que la tradición sobre Jesús sea históricamente fidedigna. Sólo un análisis de cada una de sus partes puede poner en claro cuando se está ante una interpretación, o ante una explicación o, en determinados casos, ante una reducción hecha por la comunidad cristiana después de la resurrección, y cuando se trata de palabras y hechos históricos de Jesús anteriores a pascua. Sin embargo, y a pesar de todas las dificultades, sin duda es *posible* una deducción a partir del *kerygma*, pues entre Jesús y la primitiva predicación existe una continuidad, no obstante la discontinuidad. Esa deducción está *justificada*, porque la primitiva predicación cristiana sólo pudo surgir y ser entendida partiendo del mensaje y del destino de Jesús; y es *necesaria*, ya que sólo así puede defenderse la predicación cristiana primitiva, lo mismo que la de hoy, contra la sospecha de que no se apoya en una realidad histórica y de que es una mera afirmación, un produc-

99. H. RISTOW-K. MATTHIAE (editores), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, 1960; -además de los autores ya mencionados, especialmente los trabajos de H.J. SCHOEPS, H. GOLLWITZER, J.L. HROMÁDKA, J. LEIPOLDT, N.A. DAHL, E. FASCHER, B. REICKE, W. GRUNDMANN, O. MICHEL, H. RIESENFELD, H. SCHÜRMANN, L. GOPPELT, G. DELLING, E. BARNIKOL.

100. K. SCHUBERT (director), *Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens*, 1962, con colaboraciones de F. MUSSNER, A. STÜGER, W. BEILNER, R. HAARDT.

101. R. SLENCZKA, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi*, 1967.

to de la fe, un puro mito y una apoteosis. Según esto, no se trata de reconstruir una cronología, ni una topografía, ni una psicología biográficas de la vida de Jesús, pero sí de elaborar los más fundamentales rasgos característicos y los perfiles de su predicación y de su figura. Ello es posible, aunque no se demuestre positivamente en cada caso particular la llamada autenticidad de cada una de las palabras de Jesús o la historicidad de cada una de las narraciones. La suposición hipercrítica de que la autenticidad de un contenido concreto de la tradición es siempre una excepción, está tan falta de fundamento como la suposición acrítica de que en principio siempre puede partirse de un material auténtico.

W.G. Kümmel describe en estos términos la tarea a realizar: «El investigador que trabaja sobre la persona y la doctrina de Jesús se verá, más bien, ante la tarea de retroceder en sus desvelos hasta aquel estrato del depósito de la tradición que muestra ser el más antiguo. Entre las ayudas auxiliares metódicas que son imprescindibles en este trabajo están: la comparación entre las narraciones paralelas de los evangelios; la delimitación analítica de cada uno de los contenidos de la tradición; la diferenciación histórico-formal de las diversas maneras de narrar y de hablar; y su clasificación dentro de las circunstancias de origen que a cada una corresponde; la confrontación de los pensamientos con la mentalidad judía y helenística de entonces; el descubrimiento de posibles giros verbales o mentales propios de Jesús, o bien de módulos de comportamiento típicamente suyos; la separación de representaciones marcadamente judías o pertenecientes al cristianismo primitivo, etc. El control definitivo de la exactitud en este trabajo de depuración del contenido tradicional originario sólo puede hallarse mediante la demostración de que, la clasificación y ordenación de todo el material tradicional, ofrece una imagen de Jesús y de su doctrina históricamente armónica e inteligible, la cual, además, hace comprensible el ulterior desarrollo del cristianismo primitivo. Ante la ambigüedad de ciertos argumentos y el peligro de que el investigador se halle bajo la influencia de ciertos prejuicios eclesiásticos, histórico-científicos, o personales, es natural que las opiniones sobre la edad de cada uno de los contenidos tradicionales o incluso de grupos enteros de los mismos difieran entre sí constantemente. Pero la inseguridad de tales juicios y la necesidad de corregirlos no deben permitir que se imponga la duda sobre la necesidad e importancia de analizar la persona y la doctrina de Jesús dentro del marco de la teología neotestamentaria. Pues es posible y necesario que quede de manifiesto la prioridad del Señor sobre la comunidad y sus creyentes» (Käsemann)¹⁰².

102. W.G. KÜMMELE, *Die Theologie des Neuen Testaments*, 24.

Esto significa que una *cristología «desde abajo»* no ha de estar interesada de antemano únicamente por «Jesús como él realmente fue», es decir, por un «Jesús histórico» del pasado. No se da por satisfecha con la constatación de los hechos y la reconstrucción de los nexos causales, como ocurre en la concepción positivista de la historia, aparte de que, en este caso, las fuentes no permiten una biografía que analice psicológicamente y que explique el desarrollo de los hechos. Precisamente la cristología «desde abajo» es la que más interesada está en un Jesús que se nos presente hoy en el horizonte del mundo, de los hombres y de Dios como una incitación a la fe, como aquella incitación que es él en persona. Si ya en la investigación liberal sobre la vida de Jesús de hecho no fue posible establecer una separación entre la investigación sobre Jesús y la problemática cristológica, mucho menos será posible establecerla ahora a la vista de la situación hermenéutica, exegético-histórica y teológico-sistemática en que se encuentra el problema. En efecto, sabemos que la historia sólo puede conocerse en el *kerygma*; es más, sólo en la historia misma del *kerygma*.

La investigación histórica sobre Jesús ciertamente no es capaz de producir la fe o la seguridad de la fe; esto sólo puede producirlo el mismo Jesús que habla en la predicación. Pero la investigación histórica sobre Jesús hace posible una confirmación y comprobación de la tradición creyente, purificando la fe de una superstición inculpable y de ideologías condicionadas por intereses, y haciendo que la credulidad poco crítica, lo mismo que la incredulidad crítica, experimenten una conmoción en su falsa seguridad y así se preparen indirectamente para la fe. La investigación histórica sobre Jesús no puede ni quiere suministrar pruebas demostrativas de la fe; y tampoco la fe, por su parte, ha de intentar asentar hechos históricos. La sola «fe histórica» no salva, pero una «fe ahistórica» puede ser síntoma, no de una fe robusta, sino de una debilidad mental.

Por tanto, la misión y verdadera significación de la persona de Jesús debe ser conocida por su historia, por sus palabras, por su forma de obrar y por su destino. Él debe ser reconocido por su historia como aquél que es en persona: invitación, incitación y aliento para creer, de forma que en y por su persona el individuo se vea

situado ante Dios mismo en forma sumamente crítica y a la vez prometedora, para prestar su adhesión en la presencia divina por toda la vida y hasta la muerte. Esto supuesto, la fe cristiana no consiste simplemente en la aceptación de determinados contenidos o verdades (en creer esto o aquello), ni en la aceptación de la credibilidad de una persona (en creer a esta o aquella persona), sino en confiarse radicalmente a una persona: yo creo *en* Jesús en cuanto «Cristo». Y por eso la fe cristiana es esencialmente fe en Cristo, y, a la vez, fe en Dios, y sólo en cuanto tal es susceptible de un sentido y de una adhesión responsable. La fe cristiana no es ni pura teología (fe en Dios sin fe en Cristo constituye una postura equívoca), ni puro conocimiento de Jesús (una fe en Jesús que no sea fe en Dios carece de justificación). La fe cristiana está estructurada cristológicamente en el sentido de que, para ella, confesar a Dios es confesar a Jesús, y viceversa: adherirse a Jesús es adherirse a Dios. Pero tanto respecto de la fe en Dios como respecto de la fe en Cristo, pues ambas son una misma cosa, hay que decir que el contenido decisivo no se hace inteligible hasta que no se ha tomado la decisión de creer. El que obra la verdad alcanzará conocimiento. Y en este sentido, según hemos dicho, sólo condicionada y simbólicamente puede hablarse de una cristología desde abajo (evidentemente: ni la cristología «desde abajo» ni la cristología «desde arriba» tienen nada que ver con representaciones espaciales). Todo el gran proceso de la cristología dibujado a través de este estudio, desde su formulación clásica hasta Hegel, y desde Hegel, pasando por Strauss, hasta la exégesis y la teología modernas, tanto del campo católico como del protestante, parece sugerir con razón, de acuerdo con las precisiones aquí hechas, que se adopte un punto de partida histórico «desde abajo». Dicho más exactamente: el camino a seguir en nuestro conocimiento cristológico ha de pasar primeramente por la historia de Jesús y seguir desde él hacia la fe en Cristo dentro de la Iglesia. De esta forma queda también claro para el hombre de mentalidad histórica de nuestros días que la confesión de Cristo no tiene las raíces en sí misma y, por tanto, no es un mito, una ilusión o una ideología que deba extirparse, sino que está sólidamente fundamentada en la historia de aquel Jesús que nació en Palestina bajo el emperador Augusto, vivió su

vida pública bajo su sucesor Tiberio y fue ejecutado, finalmente, bajo el procurador Poncio Pilato. Este punto de partida hace así evidente que Jesús mismo es ocasión y causa, y a la vez contenido y criterio, de la predicación sobre Cristo y de la fe en él, de forma que el fundamento real y la razón cognoscitiva de la cristología son lo mismo ¹⁰³.

Con este enfoque histórico de la cristología no se trata sin más de tomar partido por una cristología exegetica en contra de una cristología dogmática; hay exegetas (por ej., los que siguen la cristología del *kerygma* de Bultmann) que empiezan «desde arriba», y hay dogmáticos que empiezan «desde abajo» (como lo hicieron ya A. Ritschl y W. Herrmann). Tampoco se trata en el enfoque histórico de una decisión por la cristología progresista contra la conservadora; hay teólogos progresistas (como D. Friedrich Strauss, aunque no lo parezca), que empiezan «por arriba» y teólogos «conservadores» (como P. Althaus) que empiezan «por abajo». Con todo es significativo el hecho de que Emil Brunner, por ej., en la fase de la teología dialéctica presenta, como Barth, una cristología «desde arriba» ¹⁰⁴, y sin embargo, en el período posterior de su dogmática, se adhiere a una cristología «desde abajo» ¹⁰⁵, y el de que tanto en la exégesis como en la dogmática se va formando un *consensus* cada vez mayor en el planteamiento cristológico «desde abajo». En esto coinciden teólogos y exegetas de las más diversas escuelas y tendencias ¹⁰⁶.

Si la dogmática católica da en este punto la sensación de haberse quedado atrás, ello se debe, primordialmente, a la separación metódica entre una cristología apologética en el área de la teología fundamental, en la que se piensa «desde abajo», aunque en el as-

pecto histórico-exegético se deja algo que desear, por un lado, y una cristología dogmática, que se desinteresa ampliamente del planteamiento exegetico del problema, de los métodos y resultados de la exégesis misma, por otro lado. Esa separación, dado el entrelazamiento entre las perspectivas y motivaciones históricas, hermenéutico-apologéticas y teológico-dogmáticas, no podrá mantenerse en esa forma durante mucho tiempo.

Un punto en que la cristología dogmática católica ha ido mostrándose cada vez más abierta para el planteamiento histórico es la cuestión, que ya se discutió insistentemente a partir de la edad media, sobre el conocimiento en Cristo, sobre la conciencia que él tiene de sí mismo, sobre lo que hoy se llama el «yo» de Cristo ¹⁰⁷. Pero es evidente que entre tanto se ha ampliado notablemente para la dogmática católica el horizonte de la cuestión cristológica, como se deduce de un trabajo aparecido en *Herder-Korrespondenz* (y publicado sin firma, como por desgracia ocurre con frecuencia en esta revista, pero muy digno de ser estudiado) acerca del estado de la cuestión en la discusión cristológica ¹⁰⁸. Las frases con que empieza el trabajo son significativas: «La cristología católica había entrado en movimiento de alguna forma ya unos años antes del concilio Vaticano II, como se demuestra por las discusiones sobre el «yo» de Cristo. Pero en la actualidad se ha atenuado sensiblemente la controversia sobre ese tema concreto. La tesis de un doble «yo» en Cristo tuvo pocos seguidores. Además se vio cada vez con mayor claridad que la base tradicional común a los dos grupos contrincantes tenía que revisarse nuevamente. Una vez que el concilio Vaticano II, en la *Constitución sobre la revelación divina*, había dado entrada definitivamente en la teología católica al novísimo pensamiento histórico, los principios cristológicos contenidos en la tradición no podían quedar exentos como en el pasado de ser sometidos también a discusión» ¹⁰⁹.

107. Véase, sobre esto la panorámica bibliográfica de R. HAUBST, *Probleme der jüngsten Christologie*, 1956, (fue importante entonces la controversia entre Galtier y Parente); entre los trabajos más recientes merecen citarse: B. LONERGAN, *De constitutione Christi ontologica et psychologica*, 1956; E. GUTWENGER, *Bewusstsein und Wissen Christi*, 1960; F. MALMBERG, *Über den Gottmenschen* (1960), 89-114; K. RAHNER, *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo*, en *Escritos de teología* V, Taurus, Madrid 1964, p. 221-243; y sobre todo, H. RIEDLINGER, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi*, 1966, quien, por una parte, pone de manifiesto lo problemático de ciertos teologúmenos «clásicos» y autorizados con el favor de las enseñanzas de Roma (scientia beata, infusa, acquisita), y, por otra, estudia en forma crítica, pero constructiva, los intentos de H. Schell, A. Loisy y M. Blondel, que en su tiempo habían sido anatematizados como «modernistas» y que ya desde muy pronto habían intentado, si bien no siempre con fortuna, hacer justicia a la historicidad de Jesús.

108. *Cristología «histórica» y «antropológica»* en «Herder - Korrespondenz» 21 (1967) 173-178. Para completar esto habría que recurrir a CH. DUQUOC, *Christologie. Essai dogmatique. L'homme Jésus*, 1968.

109. Ibid. 173.

103. R. SLENCZKA, en su obra *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi*, 309-315, ha analizado exactamente este punto. Muy de tener en cuenta en lo que atañe al problema en cuanto tal: G. EBELING, *Was heisst: Ich glaube an Jesus Christus?*

104. E. BRUNNER, *Der Mittler*, 1927.

105. E. BRUNNER, *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung in Dogmatik* II 1960, 257-403.

106. Junto a Brunner hay que mencionar, entre los teólogos sistemáticos, a: D.M. BAILLIE, *God was in Christ*, 1951; P. ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit* (1958), 423 a 493; W. ELERT, *Der christliche Glaube* (1960) 291-353; W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, 1964; F. GOGARTEN, *Die Verkündigung Jesu Christi*, 1948; idem, *Jesu Christi Wende der Welt. Grundfragen zur Christologie*, 1966; G. EBELING, *Theologie und Verkündigung*, 1962, 19-92; idem, *Was heisst: Ich glaube an Jesus Christus?* (1968), 38-77.

Mención especial merecen, en relación con esto, las valientes y constructivas aportaciones de los holandeses A. Hulsbosch (*Kritik der Zwei-Naturen Lehre* [Crítica de la doctrina de las dos Naturalezas]), E. Schillebeeckx (*Gottheit Jesu nur in der einzigartigen Weise seines Menschseins zugänglich* [La divinidad de Jesús únicamente asequible desde la peculiaridad de su ser humano]) y P. Schoonenberg (*Kritik an der traditionellen Darstellung der Praeexistenz* [Crítica a la concepción tradicional de la preexistencia])¹¹⁰.

Especialmente dignas de destacarse son las expresiones con que termina la visión panorámica de Herder-Korrespondenz: «De todas formas, la iniciativa tomada en Holanda muestra de manera suficiente clara que ha sonado la hora. Con gritos de alarma y duros contragolpes no se podrá, desde luego, hacer desaparecer la crisis que subterráneamente sacude los principios fundamentales. Dado que el pensamiento histórico, al que de forma irreversible se ha dado carta de naturaleza, está obrando como una levadura también en el ámbito de la cristología, será preciso proceder con la mayor circunspección y paciencia para salvar de entre los escombros la vieja verdad»¹¹¹.

Y por lo que a la dogmática católica en general se refiere, habría que añadir a este respecto: Mientras la cristología especulativa y la concepción evolutiva del mundo, tan estimada por los católicos se limiten a «adornarse» con los diversos ingredientes filosóficos, psicológicos, sociológicos y similares, pero se inhiban del esfuerzo no pequeño que supone la elaboración sistemática de la investigación histórica sobre Jesús, es posible, desde luego, que consigan localizar la crisis de principios en la cristología tradicional, pero difícilmente podrán superarla¹¹².

Por lo que respecta a un nuevo comienzo en la cristología debería evitarse en todo lo posible el resucitar artificialmente los viejos frentes de escuela o las viejas tendencias, así como también el formar otras nuevas. Hoy día es difícilmente imaginable que pueda existir una cristología seria «desde arriba» que no se vea obligada,

110. Todos ellos publicados en el *Tijdschrift voor theologie* 6 (1966) 250-306: A. HULSBOSCH, «Jezus Christus, gekend als mens, beleden als Zoon Gods»; E. SCHILLEBEECKX, «De persoonlijke openbaringsgestalte van de Vader»; P. SCHOONENBERG, «Christus zonder tweeheid?». Además, las fecundas colaboraciones cristológicas de H. BORTNOWSKA, J.T. NELIS, C. VAN OUWERKERK, AL. VAN RIJEN; cf. como paralelismo interesante del lado protestante el planteamiento cristológico de G.C. BERKOUWER, *De Person van Christus*, en torno a la crisis de la doctrina de las dos naturalezas y a sus pensamientos sobre «Halt bij Chalcedon?», 65-76.

111. Ibid. 178.

112. Cómo dentro de la dogmática católica se está imponiendo cada vez más el enfoque exegético-histórico de la cristología lo demuestran los más recientes trabajos de K. LEHMANN, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von I Kor 15, 3-5*, 1968; y, en cuanto a su fundamentación cristológica, cf. los trabajos de H. KÜNG, *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1970, 57-99; P.V. DIAS, *Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener* (1968), 91-148; G. HASEN-HÜTTL, *Charisma - Ordnungsprinzip der Kirche* (1969), 19-45.

por su propia perspectiva, a ocuparse de las cuestiones que afectan a la cristología «desde abajo». Y viceversa, difícilmente podrá darse una futura cristología «desde abajo» que pueda permitirse ignorar los grandes temas de una cristología «desde arriba» (la acción de Cristo como obra de Dios e incitación a la fe). Lo que nosotros hemos pretendido aquí no es fundamentalmente negar el enfoque «desde arriba», sino reflexionar con todo el rigor posible sobre las cuestiones históricas y teológicas que quedaban planteadas al situarnos en el plano de Hegel. En todo ello hemos llegado a la conclusión de que, dada la situación de la moderna evolución, el comienzo «desde arriba» se ha hecho simplemente inasequible, incomprensible e impracticable para muchos, y de que tanto los conocimientos de la exégesis moderna como la actual concepción del mundo, de la historia y de la existencia sugieren más bien un comienzo «desde abajo». No debería reducirse todo a citar obstinadamente los antiguos concilios, cuyas soluciones hemos procurado valorar también positivamente, pero cuya problemática, en muchos sentidos, no era la que hoy tenemos planteada nosotros. Hoy tenemos conciencia más que nunca de cómo aquellas «breves fórmulas» conciliares estaban condicionadas, según veíamos, por un horizonte hermenéutico muy concreto. Bajo la perspectiva de la historia de las formas, tales fórmulas siguen transmitiendo con iguales o parecidos medios conceptuales las formulaciones de la fe que ya aparecen en el Nuevo Testamento; y, por eso, ni en la actualidad deben descuidarse como directrices históricas. Pero, por la misma razón, se ha de evitar que tales «formulaciones» se conviertan en «principios» a partir de los cuales sea deducida a priori toda la cristología y queden férreamente marcadas las líneas para la inteligencia de la Escritura. Más bien, hemos de decir que existe una justificada necesidad de crear para el hombre de hoy nuevas «formulaciones breves» de la fe que sean asequibles, inteligibles y practicables en la hora actual, aunque forzosamente hayan de estar condicionadas también por la época¹¹³.

En lo referente a los «precursores» de una cristología «desde abajo», ha de procederse con precaución cuando en la teología protestante, desde Ritschl

113. Cf. K. RAHNER, su exigencia de una «fórmula abreviada» de la fe cristiana en sus *Schriften zur Theologie* VIII (1967), 153-164.

hasta Ebeling y Pannenberg, se cita insistentemente el nombre de Lutero. No cabe duda de que Lutero estaba altamente interesado por la humanidad histórica de Cristo¹¹⁴ (y nosotros mismos llamamos la atención más arriba sobre ciertos casos paralelos en la devoción de la edad media); pero el interés de Lutero era soteriológico, se apoyaba totalmente en la doctrina de los dos naturalezas, y no obedecía a una perspectiva hermenéutica de cara a un planteamiento histórico del problema. Este último enfoque de la cuestión es de origen más reciente, pues surgió con la aparición de la nueva conciencia histórica.

Con todo habrá que tener en cuenta lo que acerca de la cristología clásica dice W. Pannenberg en su ensayo cristológico, en el que conjuga un profundo y rico conocimiento de la tradición con una aguda crítica de su concepción cristológica: «Una cristología que parte de la divinidad del Logos y encuentra la solución de sus problemas únicamente en la unión de Dios con el hombre en Jesús, difícilmente llegará a conocer la importancia trascendental que tienen las peculiaridades de ese hombre real e histórico que es Jesús de Nazaret. Las múltiples relaciones de Jesús con el judaísmo contemporáneo, cuyo conocimiento es imprescindible para llegar a conocer el camino y la misión de Jesús, necesariamente tienen que parecer menos importantes a esa cristología, aunque ella sepa hablar mucho y atinadamente de la función de Cristo, de sus humillaciones y de su glorificación. De hecho, cuando ya de antemano se puede saber que Jesucristo es el Hijo de Dios, las conexiones que puedan existir entre él y el judaísmo contemporáneo no tienen demasiada importancia para los problemas cristológicos. En este caso, lo único que se busca con insistencia es mostrar cómo el Logos participa de todo lo universalmente humano, pues de ello depende también nuestra participación como hombres en la divinidad por medio de Jesús. En cambio, en esa perspectiva, la peculiaridad histórica de Jesús no puede revestir una importancia especial, exceptuando, quizá, su muerte, que es el precio redentor por los pecados. Pero el problema mismo de la muerte de Jesús adquiere ahí su importancia de una manera en cierto modo a posteriori. La cuestión principal a resolver en ese enfoque es la de por qué el hombre que Dios había asumido fue sometido al universal destino humano de la muerte»¹¹⁵.

Ahora bien, a una cristología «desde abajo» se le exige que no agote su tiempo afilando las armas, sino que vaya de una vez al grano. ¿Qué significa esto? *Primero*, dada la compleja situación del problema, no debe permanecer atascada en los prolegómenos metodológicos, aunque éstos sean completamente necesarios. Como hemos visto, la cuestión hermenéutica es muy importante para el aspecto histórico del problema, pero no debe convertirse,

inadvertidamente, en fin por sí misma y quedarse en una información más o menos definitiva sobre el tema. Las cuestiones metodológicas son importantes, pero el teólogo ha de cuidar de que no se gasten todas sus energías en tales cuestiones. Ya en los prolegómenos es preciso que la cristología «desde abajo» se oriente rigurosamente por el objeto, por la cosa misma. Se trata del Jesús viviente de entonces y de hoy. *Segundo*, por muchos motivos que tenga para ocuparse de la historicidad, no debe perder de vista la historia concreta de Jesús y su predicación. Sería lamentable que en lugar de preocuparse de los textos bíblicos se contentase con tesis generales de índole más bien abstracta. No basta con hablar de un suceder y de lo que es un acontecimiento; a base de los testimonios bíblicos es preciso hacer visible el acontecimiento concreto en la concreción viviente de la historia de Jesús.

Por eso una cristología nunca puede ser demasiado concreta, demasiado histórica. En este sentido no deberá perderse el tiempo en disputas en torno a la cuestión de cuál es el dato «fundamental», «primario», o «central» de la cristología. El dato central es Jesucristo mismo, en su existencia terrena y en la cruz, en su resurrección y en el *kerygma* de la comunidad. Cuando falta algo de estos «datos» constitutivos no puede haber cristología.

Dentro de esa perspectiva histórica que hemos exigido, la cristología habrá de tratar, como base bíblica sobre la que se sustenta, los siguientes temas, que, por otra parte, están estrechamente ligados entre sí: la predicación de Jesús, su forma de actuar, su destino y su significación. Para saber las preguntas que estos temas suscitan e incluso para saber formularlas es preciso conocer ya antes la contestación a las mismas. Mas para que no se tenga la sensación de que también nosotros permanecemos demasiado abstractos sin pasar de esta *exigencia* de una cristología histórica y concreta, vamos a indicar brevemente, con el título de unas palabras claves los temas que una futura cristología deberá tratar, mientras va haciendo suyos, mediante una nueva elaboración crítica y sistemática, los resultados de la ciencia exegético-teológica, sin que excluyamos la diversidad de caminos en las soluciones¹¹⁶.

114. Cf. cap. II, 5.

115. W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, 28.

116. Para lo que a continuación se expone, que debería ser desarrollado sistemáticamente, tengo que agradecer cantidad de sugerencias exegéticas a mis conversaciones con E. KÄSEMANN

Podría decirse que la cristología futura aquí postulada, cuya fundamentación neotestamentaria sólo podrá desarrollarse en las páginas siguientes en forma de algunas ideas orientadoras, según su estructura mental deberá tener el carácter de una *meta dogmática*. Este concepto, que en ningún caso debe ser confundido con lo adogmático o antidogmático, lo tomo de mi discípulo Josef Nolte, cuya crítica a los fundamentos del dogmatismo (por la que se venía clamando ya hace tiempo), contenida en su obra de próxima aparición titulada *Dogma en la historia* (un trabajo sumamente denso), pide con razón para la teología una manera de pensar metadogmática, en el que se toma en todo su rigor la historicidad del dogma. El que tenga miedo de que a una cristología metadogmática le amenace aquello que dijo Troeltsch: «Todo se tambalea», recuerde cómo, p. ej., ya en mi libro *La Iglesia* (1967), al que había precedido otro titulado *Las estructuras de la Iglesia* (como prolegómenos con finalidad introductoria, pero con parecidos objetivos y procedimientos), se está trabajando *in actu exercito* según este estilo metadogmático que Nolte ha desarrollado bajo su aspecto formal con incansable esfuerzo y con sutileza conceptual. Una cristología futura habrá de diferenciarse de las usuales cristologías escolásticas o neoescolásticas de la misma manera que el libro *La Iglesia* se distingue de las eclesiologías académicas. Una teología metadogmática significa entonces en este sentido constructivo: edificación en medio de toda destrucción; desplazamiento de los centros de gravedad en medio de toda reducción. Lo decisivo de la fe en Cristo desde su origen puede expresarse en el procedimiento metadogmático de una forma más concentrada, más rica y más bella que en una teología dogmática escolástica, la cual no se tambalea sólo para aquellos que, por las razones que sean desde mucho tiempo se han acostumbrado ya a un constante tambaleo.

a) *La predicación de Jesús*. Con este título habría de exponerse hasta qué punto son importantes para el mensaje de Jesús y para el mensaje de la comunidad sobre Jesús la concreta situación histórica y las esperanzas dentro de las cuales está enmarcado Jesús: el pueblo en que él obró, que ya no era el Israel del Antiguo Testamento (que había perdido la autonomía estatal), ni era todavía el judaísmo del Talmud (Jerusalén y el segundo templo aún no habían sido destruidos); el país en que se desarrollaba la acción de Jesús, con una población judía relativamente pura en el aspecto racial de Judea, con un centro cultural separado de Jerusalén en Samaría y con una mezcla de razas unidas con Jerusalén en Galilea. Además, los distintos grupos religiosos con que había de

y E. FUCHS, así como a los libros sobre Jesús de BULTMANN, DIBELIUS, BORNKAMM, STAUFFER, SCHWEIZER y NIEDERWIMMER.

habérselas Jesús: los fariseos, que postulaban la reforma moral según la ley, dentro de los límites hasta los que podía llegarse (con tendencia más o menos rigorista); los esenios radicales, que se segregaban a sí mismos como una comunidad elegida, algunos de los cuales se iban a vivir al desierto; los zelotas, que pedían una revolución política; los saduceos, elemento conservador, que defendían la institución sacerdotal y una colaboración con las fuerzas de ocupación y sus marionetas, que eran los herodianos. A todo esto hay que añadir las distintas teorías sobre el Mesías propias de cada uno de esos grupos; y por fin, el movimiento penitencial y bautismal acaudillado por Juan Bautista, con quien directamente empalma Jesús respecto a su doctrina y en quien él se apoya para la formación del círculo más estrecho de discípulos.

¿Qué significaba el mensaje de Jesús visto sobre este trasfondo? ¿Era una cruzada moral, tendía a un ascetismo conventual, buscaba una revolución política o iba tras la fundación de una Iglesia de signo conservador? En contraste con el *kerygma* de la comunidad, podría elaborarse en su continuidad o discontinuidad el *kerygma* de Jesús mismo: su doctrina sobre la plenitud de los tiempos y la cercanía del reino de Dios, predicada totalmente ante el público y sobre un fondo apocalíptico. Jesús no se predicaba a sí mismo ni anunciaba una teoría o una dogmática, sino que anunciaba el reinado de Dios, el cual no era solamente el profetizado en el Antiguo Testamento o el que está perennemente dado con la creación del mundo, sino un reinado que estaba a punto de llegar, completamente real, definitivamente final y escatológico, un reinado de paz, de justicia, de plenitud, de reconciliación entre Dios y el hombre. Era un reino que no podía instaurarse, según creían algunos rabinos, por un cumplimiento moral de la ley, practicada con verdadera fidelidad, sino por obra de Dios mismo; que no consistía en una teocracia política, nacional y terrena, como creía una gran parte del pueblo y el grupo de los zelotas, sino en la renovación divina del mundo; que no constituía un juicio condenatorio sobre los pecadores, según estimaban muchos contemporáneos de Jesús y la secta de Qumrán, sino la salvación de los pecadores. Era un reino que, a pesar de su carácter futuro, sin embargo, no estaba lejano, pues con Jesús, con su palabra y con su obra salvadora estaba lle-

gando hasta el presente. Y por fin, como consecuencia de la doctrina sobre el reino de Dios, Jesús exigía una *metanoia*: no la aceptación de determinadas «teorías» o misterios, no una especulación sobre la fecha en que había de venir el reino de Dios, sino un reconocimiento del momento, del ahora y del aquí como el tiempo definitivo ya antes de producirse la llegada futura de Dios. El reino no era solamente una devoción cultual desarrollada en un templo, unas prácticas externas de penitencia o la recepción del bautismo, sino la conversión total y radical del hombre a Dios por una fe que se abandona a él: la disposición incondicional y sin reservas a cumplir, no la letra, sino la voluntad de Dios, que no quiere renunciaciones negativas ni aislamientos ascético-conventuales del mundo (Qumrán), sino el retorno a él con espíritu humanitario. Por tanto, el reino había de llegar no por la fuerza y la violencia (zelotas), sino por la entrega activa a un amor incondicional e ilimitado, que no excluye al propio enemigo, como una tarea que ha de realizarse cada jornada.

Partiendo de una doctrina así entendida, no será luego posible eludir la cuestión de la autoridad y potestad de Jesús. ¿Qué es esa potestad, en último término no garantizada, de un hombre que exige la fe con sorprendente libertad, se coloca al nivel y por encima de Moisés (sermón de la Montaña); que con pretensiones inauditas dentro del judaísmo no se presenta como un rabino (cuya autoridad deriva de Moisés) o un profeta (que también está bajo Moisés), sino que aparece de pronto ahí, sin apoyarse en títulos mesiánicos de los comunmente aceptados y se pone a enseñar «con plena potestad», poniendo precisamente con ello de manifiesto una pretensión mesiánica: ¿la de ser aquél cuyo evangelio es la palabra definitiva de Dios antes del último fin, la llamada urgente de Dios para una decisión, ineludible y radical por él, por su reino y, con ello, por los demás hombres, sin género alguno de reservas? ¿Quién es éste que con tal autoridad y potestad se atreve a hablar, por así decir, a favor y en el lugar de Dios, y a favor de los hombres?

b) *El comportamiento de Jesús*. En este apartado, de nuevo sobre la base del *kerygma* de la comunidad, habría que destacar la peculiar conducta de Jesús como marco inseparable de su predicación. En Jesús aparece un hombre que no tiene el estilo de

vida del Bautista y, sin embargo, vive una manifiesta vida de célibe, un hombre que no es sacerdote ni escriturista, sino un «seglar» con partidarios seglares (¡mujeres!, incluso). Ese hombre cura a los enfermos, hace milagros y tiene un trato directo con Dios. En este misterioso personaje habría que aclarar por qué la «teoría» y la «praxis», la palabra y la acción, la doctrina y el comportamiento no se contradicen en ningún momento, a diferencia de lo que suele ocurrir en los demás hombres, sino que se corresponden constantemente. Se debería explicar cómo este hombre vivía de manera incondicional e indiscutible lo que predicaba; cómo no se contentó con predicar la voluntad divina, sino que la cumplió radicalmente, comprometiéndose con Dios, con su reino y con el bienestar de la humanidad en toda su existencia ante el inminente reinado divino, y pasando claramente por encima de las mismas leyes santas de Dios y de sus preceptos cuando el hombre concreto estaba de por medio. Esto queda patentemente demostrado por el hecho indiscutible de que, para escándalo de los piadosos y seguidores de la ley, alternó con los impíos y transgresores de la misma que no podían cumplirla o se resistían a cumplirla, con los despreciados, con los marginados y oprimidos, incluso con los religiosamente degradados y depravados. Con ellos se sentó a la mesa, hasta tal punto que pasó por amigo de pecadores notorios, de samaritanos heréticos, de cobradores de impuestos con un proceder dudoso, de conspiradores y hasta de mujeres públicas. ¡Exigencia de Dios llevada hasta el extremo y hasta la extremada abundancia de la gracia divina! A pesar de sus explosivas doctrinas, él no buscó jamás la revolución por sí misma y a cualquier precio, sino siempre pensando en el hombre concreto, en el prójimo, tan próximo y a veces tan lejano, al que siempre hay que poner en primer plano según la voluntad de Dios expresada en la ley, pero a veces en contra de lo que la letra dice. Aunque en conjunto vivió de acuerdo con la ley, supo romper de forma escandalosa con sagradas tradiciones cuando le pareció que la voluntad de Dios y el bien de los hombres lo reclamaban. Quitó su importancia absoluta al culto en el templo, insistiendo en el culto del servicio a Dios en la vida diaria, e incluso se atrevió a otorgar expresamente el perdón de los pecados a los pecadores.

Ante una conducta de este tipo no es posible eludir la pregunta sobre la autoridad y potestad absoluta: ¿Qué clase de poder es el de un hombre que: obra de forma tan distinta del proceder de un perito de la ley, un maestro de moral o incluso un profeta, mostrando una inmediatez en el trato con Dios que ninguno de éstos tuvo a pesar de estar movidos por el Espíritu; insiste sobre la voluntad de Dios con una urgencia, un rigor y una férrea consecuencia desconocidos a sus enemigos, usando a la vez una liberalidad y anchura de criterio que suscita el escándalo; se opone con humanismo y racionalidad a la vez, a la casuística judía; vive con una libertad auténticamente provocativa para los creyentes rigurosos de su pueblo; anuncia el perdón y la reconciliación; muestra sus preferencias por el que se reconoce culpable, anteponiéndolo al que se cree justo; acoge en sus brazos a los perdidos y a los desheredados, a los «pobres diablos», a los cuales no deja, por otra parte, amparados en un puro y problemático humanismo, sino que los coloca bajo el perdón, la misericordia y la gracia de un Dios que hace salir el sol y llover sobre justos y pecadores, de un Padre que quiere que todos los hombres se salven, que ama a los pecadores y los quiere introducir en el reino anunciado que está a punto de llegar? ¿Quiénes, por tanto, este hombre que de forma tan sorprendente se atreve a obrar a favor de Dios, y a la vez en nombre suyo, en medio de los hombres?

c) *El destino de Jesús*. Con este título habría que exponer, sobre la base del *kerygma* de la comunidad, la suerte que corre Jesús por causa de su predicación y comportamiento. Debería mostrarse cómo entre él, que, si bien en su incomprensible libertad y autonomía no atacaba la ley sagrada y sus disposiciones ni la suplantaba por otra, sin embargo, la interpretaba en forma nueva y se permitía ignorarla en puntos decisivos, por un lado, y el *establishment* religioso, para el que el supremo y más sagrado deber es la observancia de la ley, de la moral y del orden, por otro, tuvo que fraguarse un conflicto a-vida o muerte.

En efecto, Jesús no solamente sostuvo, como Juan Bautista, que la sola descendencia carnal de Abraham no es lo que decide sobre la salvación, sino que afirmó eso mismo de la ley de Dios, en la que descansan la existencia, la moral y el orden del mundo. En

este terreno se presentó afirmando que era más que Moisés, más que Salomón y que Jonás, más que la Ley, el templo y los profetas, y anunciando a un Dios de los pecadores en lugar de un Dios de los justos. Eso significaba un desplante inaudito, una provocación, e incluso una rebelión frente a todo el sistema religioso-social y sus representantes. ¿Podían éstos hacer otra cosa que liquidar semejante detractor de la ley y de su Dios, a semejante seductor del pueblo? Era mejor liquidar a uno que eliminar a muchos. De esta forma, el anuncio del reino de Dios había tomado perfiles alarmantes hasta concretarse en esta pregunta: ¿Sometimiento incondicional a la ley o libertad absoluta para Dios y los hombres? Jesús se había convertido en el gran signo de los tiempos, en la gran invitación a decidirse ahora y aquí, ante él mismo. Había que decidirse en favor o en contra del reino de Dios, era necesario elegir entre escandalizarse o creer, entre seguir como antes o dar el viraje. El que se decide por él o contra él queda ya marcado para el juicio escatológico de Dios. En su persona amanece la luz del futuro; parece como si hubiera pasado el viejo *eón* y hubiera empezado el *eskhaton* de la libertad, de la reconciliación, de la gracia y del amor. Todo esto tenía que obligar a sus enemigos a preguntarse: ¿Por quién se tiene este hombre? Los representantes del sistema establecido cerraron sus filas e hicieron frente contra él.

Habría, pues, que exponer cómo vivió, luchó, padeció y murió. Él, que quería ser amigo de los enemigos de Dios, mostrando de esa forma a un Dios nuevo, al que anunciaba y revelaba de forma completamente nueva, era para los jerarcas y sus secuaces nada más y nada menos que un ateo. El sistema que identifica pura y llanamente la ley con Dios tiene una lógica completamente consecuente: hostilidad contra la ley es ateísmo. Porque Jesús era para los judíos un enemigo sumamente peligroso de la ley, un seductor del pueblo y para los romanos un rebelde político y un enemigo del emperador, él tenía que ser apresado, sentenciado y ejecutado. Jesús, por su parte, sostuvo el compromiso asumido por él desde el principio hasta el amargo desenlace por amor a Dios y por la libertad de los hombres: su muerte fue el broche que cerró su código de enseñanzas y el libro de su vida. Los responsables de su muerte no eran sencillamente hombres privados, judíos o romanos,

sino personas que eran un producto del sistema religioso y político. Los que mataron a Jesús actuaron como representante de la ley, en contra de la cual se había puesto él con regia libertad, apelando a la voluntad de Dios y al bien de los hombres.

Y así ocurrió que este hombre, en el que, para aquellos que habían creído en él, había tomado cuerpo la palabra, la voluntad y el amor de Dios, en el que parecía haber comenzado el reino divino de la reconciliación, de la paz, de la libertad y del amor, fue eliminado a los ojos de todo el mundo. Jesús aparecía como un impío abandonado por Dios sobre una cruz. Aquel Dios con el que él, careciendo de autoridad y potestad delegada, se había identificado en su palabra y su acción, lo había dejado en la estacada ante los ojos de todos. En este abandono Jesús parecía contradecirse a sí mismo y experimentar su ocaso con su propia muerte. Y así, con la consumación de esta muerte, se había acabado todo sobre el mundo. El fracaso de Jesús era evidente, su maldición estaba demostrada; la razón parecía estar de parte de sus enemigos y de su Dios. Y, sin embargo, iba a ser este ateo quien estaba en lo cierto; a él se le habría de dar la razón ante Dios y ante los hombres; su ocaso vendría a confirmar su plena potestad. El *kerygma* de la comunidad hace que la cruz de Jesús aparezca ya con el signo de la victoria. ¿Por qué?

d) *La significación de Jesús*. Con este título, sobre la base del *kerygma* de la comunidad, y una vez conocidos la predicación y el comportamiento de Jesús, habría que mostrar la verdadera importancia del crucificado. ¿De dónde podía proceder la importancia de aquél cuyo fracaso era manifiesto para todos? ¿Cómo a la postre iba a recibir la razón el que había fracasado en toda la línea? La fe de la Iglesia es la que asegura: Su Dios, que al sumirlo en el abandono murió en la muerte de aquél, dio realmente la razón al dejado de su mano y al impío.

Por muchas dificultades que en este punto presenten los testimonios del Nuevo Testamento, habría que hacer inteligible el punto sobre el que gira la fe pascual de la comunidad ya que esa fe, dejada a sí sola, carecería de fundamento. En lo relativo a la resurrección de Cristo no es posible una comprobación histórica como en el caso de su muerte. Si en algún punto la fe no va a remolque del

mero conocimiento histórico es precisamente en éste. Jesús no se apareció al mundo, sino solamente a sus discípulos. Él provocó su fe. Su manifiesta incredulidad no se cambió por sí sola en credulidad. Los documentos de la fe, que en muchos aspectos nos han sido transmitidos adornados de leyendas y plagados de contradicciones (una descripción o narración formal del hecho de la resurrección se halla en los apócrifos, pero no en el Nuevo Testamento), no coinciden, desde luego, en una descripción uniforme del dato concreto del sepulcro vacío, pero sí en una cosa: en que la fe en la resurrección no se produjo como efecto de ninguna clase de reflexiones o evoluciones psicológicas de los incrédulos discípulos, sino a causa de las «apariciones» del Crucificado, las cuales hicieron que los discípulos volvieran a recuperar su fe en Jesús y el valor para seguirle. Según el testimonio de todos los documentos, aquellos que tras la muerte de Jesús, desde Pedro hasta Pablo, habían de convertirse en los testigos principales de la primitiva cristiandad reconocieron en esos sucesos al Jesús vivo que les dirigía la palabra. Tales acontecimientos pasaron a ser el constitutivo sustancial de la predicación sobre Cristo después de la resurrección, predicación que muchos de los testigos habían de sellar con su vida. Existen varios esquemas para explicar lo que tras esas apariciones late de experiencia real, o mejor, de experiencia de lo real. Pero todos los esquemas contienen lo decisivo para fundamentar razonablemente la fe en la resurrección, a saber: Jesús el crucificado, vive; y él ha sido experimentado como vivo.

Lo que importa, en definitiva, no es el cómo, ni el dónde, ni el cuándo, sino el hecho de la nueva vida; no es el modo de la realidad de la «resurrección», sino la identidad del «resucitado» con el que había sido un hombre terreno: Jesús, que había muerto abandonado de Dios, vive con Dios, como el que ha sido «exaltado» y «glorificado» por Dios. Luego Jesús tenía razón, él es el vencedor y no sus enemigos. Dios está con él. Y este Dios es realmente el que él había predicado, el Dios de los impíos, el Dios del perdón y del amor. Ese Dios es el que ha dado la razón a aquel impío abandonado de Dios, el que ha confirmado su predicación, su comportamiento, su pretendida plenitud de poderes, su concepto de la libertad, del perdón y del amor; el que ha desacreditado la piedad según la

ley; el que ha absuelto por medio de la muerte legal al trasgresor de la ley donándole la vida, para que él pueda vivir la vida propia de Dios, y, en principio, sean liberados de la ley, de la muerte y del pecado todos aquellos que se adhieren a él. El grupo de discípulos va adquiriendo conciencia cada vez más de esta realidad según va teniendo experiencia histórica. Así demuestra Dios ser señor de la vida y la muerte, el Dios que hace vivir a los muertos y llama al ser lo que no es. Desde el horizonte apocalíptico, la nueva vida de Jesús se presenta como la *prolepsis* de la nueva vida de todos. Por tanto, la venida de Jesús se mostró como el acontecimiento definitivo por excelencia, como el suceso verdaderamente escatológico. A la luz de la resurrección, toda su existencia terrena y su muerte de cruz aparecen dentro de una perspectiva completamente nueva; aquel suceso maldito pasa a ser un acontecimiento salvador: el único acontecimiento que salva, el fin del viejo eón y el principio del nuevo. El futuro queda convertido en el futuro de Jesús, y el futuro de Jesús es el futuro de todos en el reino de Dios.

Además, habría que explicar cómo la nueva vida es experimentada a manera de éxtasis «en el Espíritu», en el Espíritu de Jesús como espíritu de libertad; y también cómo la experiencia del Espíritu no permite olvidar que la nueva posibilidad de vida ha sido comprada al precio de la muerte, y que sin la inmolación de la vida tampoco habría sido abierto el nuevo camino hacia Dios. La comunidad de creyentes no puede, por eso, olvidar que el resucitado es y permanece idéntico con el crucificado. La cruz no es sólo ejemplo y modelo de la fe cristiana, sino también su razón e idea germinal: el gran distintivo que separa radicalmente a la fe cristiana y a su Señor de otras religiones y de sus dioses. Sólo a través de la cruz puede el hombre participar de la fe en la nueva vida y de la nueva libertad, lo cual hace que la libertad sea un deber y la vida un servicio a los otros. Únicamente desde la cruz y por la imitación de la cruz puede el hombre descubrir un sentido aun dentro del fracaso, y hallar en el absurdo de la existencia la esperanza de que al final todo tenga un sentido. Sólo pasando por la cruz puede conocerse a Dios como aquél que de forma nueva se reveló en Jesús: no como el Dios de los piadosos, sino como el Dios de los impíos, como el Dios del amor, del perdón, de la libertad, de la

vida y de la esperanza. En el futuro no será posible conocer al Jesús viviente sino junto con Dios, y tampoco era posible conocer al verdadero Dios sino junto con Jesús. Jesús es «uno» con Dios; quien ve a él, ve al Padre (desde la resurrección y ya antes de la resurrección).

Además habría que exponer la forma en que la comunidad, partiendo de esta fe en la resurrección, concretó y entendió de una forma nueva su relación con Jesús y la de éste con Dios. No sólo habría que mostrar cómo sigue adelante la causa de Jesús, sino también aclarar cómo se produjo esa nueva forma de entender el pasado del que vino ya y el futuro del que aún ha de venir; cómo se solucionó el enigma de la persona de Jesús; cómo al presentimiento sucedió la seguridad y la duda dejó paso a la confesión pública; cómo del Jesús que predicaba se llegó a la predicación sobre Jesús; cómo pudo ocurrir que el que fue pregonero de la Buena Nueva pasase a ser contenido central de la misma: núcleo central de una doctrina donde la fe en la resurrección ya no es sólo una causa determinante, sino también contenido determinado. En esa perspectiva habría que exponer cómo la fe de la comunidad va penetrando cada vez más en el conocimiento de Jesús y reconociéndole el significado que él tiene realmente para la fe, cómo va creando y continuando un complicado proceso de tradición en el que, según lo exigen las necesidades y las nuevas formas de culto, los imperativos de la misión apostólica y la vida de la comunidad, se aplican a Jesús distintos títulos «cristológicos», a los que se asocian determinadas ideas sobre el camino seguido por Jesús para salir de Dios y retornar a él.

Sobre un trasfondo de creencias en un final inmediato y sobre el de un retraso en la fecha de la parusía, habría que hablar también de las distintas concepciones que simultáneamente se daban en las primitivas comunidades cristianas de Palestina, en el cristianismo helénico de los judíos y de los paganos. Se debería mostrar cómo títulos conocidos dentro del mundo que rodea a esa fe y ciertas imágenes asociadas a ellos (por ej., la preexistencia y la post-existencia) son aplicados a Jesús, y cómo esos títulos no reciben su sentido específico sino a la luz de su concreta persona histórica. El Hijo del hombre que ha de venir, el Señor esperado inminentemente, el Mesías del final de los tiempos, el Hijo de David, el

Siervo de Dios que padece en función vicaria y, finalmente, el *kyrios* del presente, el Hijo de Dios y el Logos en su preexistencia, son los principales títulos aplicados a Jesús. Algunos de ellos (como el de «Hijo del hombre» ya en Pablo) cayeron en desuso, mientras que otros (como el de «Hijo de Dios» en el área helénica) recibieron una importancia singular, y finalmente otros (como el de «Mesías» traducido por *Christus*) llegaron a constituir una unidad junto con el nombre de Jesús. Todos esos títulos tienen significaciones distintas y, sin embargo, pueden intercambiarse y completarse mutuamente; pero en realidad solamente en Jesús encuentran un punto claro de referencia, a pesar de todas las contradicciones que a veces haya entre ellos. Pues no son todos estos títulos judeo-helenísticos los que dieron la autoridad a Jesús, sino al revés: fue él, como el resucitado crucificado y el crucificado resucitado, el que dio su importancia a esos títulos. No fueron ellos los que prefijaron lo que él era, sino que fue él, con su concreta existencia histórica, su muerte y su nueva vida, quien determinó la forma en que esos nombres habían de ser entendidos. Por ej., el apelativo «Hijo de Dios» se aplicaba entonces a muchos héroes y personas consideradas como semidioses. Del mero concepto contenido en esa expresión no podía en forma alguna deducirse lo que Jesús era. Al contrario, frente a todos los «hijos de Dios» alojados en el panteón sincretista del helenismo, el creyente podía ver en la persona y en la historia de Jesús lo que propiamente, de forma definitiva e incomparable quiere decir «Hijo de Dios». Lo decisivo en este asunto no era que el vocablo «Logos» como tal fuera aplicado a Jesús (Juan lo hace, pero otros no), sino que fuera aplicado a Jesús precisamente, y que, por el hecho de habersele aplicado a él, esa palabra recibiera toda su significación de Logos encarnado. Así ocurrió que los títulos más diversos y los símbolos míticos fueron bautizados con el fin de que pudieran servir para designar a Jesús y contribuyeran a hacer inteligible su peculiar importancia para los hombres de aquel tiempo, bien fueran judíos o bien griegos. Pero no se echó manos de ellos como signos ya inteligibles, sino como orientaciones para esclarecer su persona, no como definiciones apriorísticas, sino como explicaciones «a posteriori» que se entendían precisamente por ser referidas a él.

Por la significación que entonces tuvo Jesús habría que explicar la que hoy tiene; y éste es un punto que habría de ser tenido en cuenta ya desde el principio. Ahora bien, esto no se conseguirá trayendo al armónico conjunto de una única cristología neotestamentaria los diversos títulos y complejos representativos que hay en el Nuevo Testamento, como si en él la significación de Jesús hubiera quedado ya suficientemente puesta de manifiesto con una sola cristología (en vez de cimentarse sobre el contraste ofrecido por una pluralidad de ellas), como si en lugar de cuatro evangelios no tuviéramos más que uno y en lugar de muchas cartas apostólicas no tuviéramos sino una única dogmática neotestamentaria. Y esto tampoco puede conseguirse analizando exclusivamente todas esas cristologías neotestamentarias y repitiéndolas hoy a base de una mentalidad carente de criterio propio, como si tales títulos y representaciones no hubieran sido inventados y consagrados por un mundo cultural totalmente concreto, caducado ya para nosotros en muchos aspectos, y como si no hubieran experimentado cambio alguno (según sucede cuando se conserva simplemente el idioma).

Más bien habría que acometer la difícil tarea, que es distinta en cada época, de traducir al tiempo y al lenguaje modernos aquellos títulos e imágenes, para que Jesús tenga una significación en la actualidad, despojándolo de formas metafóricas y fantásticas, de modo que la fe en Cristo siga siendo la misma, procurando que el hombre moderno no encuentre dificultades en la aceptación, en el entendimiento y en el descubrimiento del aspecto viviente de la predicción de Cristo por culpa de representaciones y conceptos intrincados, incomprensibles e incluso a veces oscurecedores y hasta engañosos. Esa trasposición o traducción no significa suprimir los viejos títulos y símbolos de la fe, ni prescindir de la larga tradición cristológica o quizás del origen bíblico. Al contrario, tal traducción no puede tener lugar en su verdadero sentido si no se ha entendido con toda exactitud el texto original y se ha penetrado en él totalmente, si no se interpretan y corrigen las ideas y los conceptos de entonces, lo mismo que los de hoy, partiendo del concreto Jesús histórico, si no se tiene lo mejor posible ante la vista toda la tradición cristológica de los dos mil años, con todos sus medios auxiliares de interpretación, con todas sus advertencias y precaucio-

nes. De esta forma, y sólo así, podría llevarse a cabo una traducción de contenidos, absteniéndose de meras repeticiones y demostrando que una misma fe en Jesucristo admite muchas formulaciones, que la fe en Cristo es una y única, mientras que las cristologías pueden ser varias, lo mismo que es una la fe en Dios y son muchas las teologías. Con lo cual queda hecha una invitación a la teología en general a que proceda con modestia, por la razón fundamental de que nadie es capaz de agotar el conocimiento de su Dios y su Cristo.

Bajo estos presupuestos sería posible, permisible e incluso preceptivo un nuevo testimonio de la fe que fuera autónomo y a la vez fiel a su origen. No hay porque temer la invención de nuevos títulos relativos a Jesús. Precisamente a base de ellos podría mostrarse en muchos casos cómo los antiguos títulos dados a Jesús no eran precisamente los peores y cómo a veces dieron en el blanco con una precisión sorprendente. En todo caso, con ello podría evitarse que Jesús fuera entendido hoy día, o bien a la manera de los docetas, a saber como un Dios disfrazado de figura humana, o bien a la manera de los ebionitas, como pretexto o factor que desencadenó la predicación cristiana, o bien en el sentido de un Cristo que constituye una mera personificación mitológica de una nueva forma de concebir la existencia y el mundo. Con esto podría quedar claro aquello que es lo importante desde siempre, a saber, que el Jesús histórico, en cuanto hermano de los hombres y hombre para los otros (es hablando en lenguaje bíblico) verdaderamente *el* Cristo, *la* Palabra de Dios, *el* Hijo de Dios, *el* Señor, tanto visto en su absoluta y última naturaleza (preexistencia), como en su permanente significación (post-existencia); que en Jesús tiene la fe el motivo y la *razón* para creer que en él, en su vida, en su doctrina, en su muerte y nueva vida poseemos a *Dios mismo*; que en esta persona se encuentran realmente el *vere homo* y el *vere Deus*; que en él se revela la humanidad de nuestro Dios; que precisamente en él ha tenido lugar, en cuanto que es la *Palabra* de Dios, la verdadera *encarnación de Dios para la humanización del hombre*.

Y con esto hemos ya traspasado propiamente los límites de unos prolegómenos para meternos en la verdadera cristología, cosa, por otra parte, inevitable, aunque no había sido éste nuestro objetivo. Con ello hemos llegado también al final del libro. Más que una

muestra de cortesía, es expresión de nuestra gratitud el que en este momento volvemos a acordarnos de Hegel, cuyos anhelos y cuya incitación nos hicieron reflexionar sobre la historicidad de Dios y la historicidad de Jesús. Casi sería obligado que como en un gran *finale*, para decirlo en términos musicales, sacásemos todos los registros e hiciésemos sonar otra vez sus grandes temas. Pero Hegel personalmente no gustaba de hacer resúmenes al final, por la razón de que la verdad es el todo; aparte de que también hay sinfonías, como aquella «sinfonía de despedida» que se compuso hace doscientos años, por las fechas del nacimiento de Hegel, que termina mesuradamente. Esa clase de «finales» podrían ser entendidos, en puro espíritu hegeliano, como la transición hacia un nuevo comienzo.

EXCURSOS

1. EL CAMINO HACIA LA CRISTOLOGÍA CLÁSICA

La cristología clásica implica una forma ontológica de entender la encarnación y la filiación de Cristo basándose en la metafísica griega. Después de una historia bastante confusa, esta cristología encontró una primera, aunque imprecisa, expresión en el primer concilio ecuménico de Nicea del año 325, el cual venía a ser el compendio de la teología que hasta entonces se había hecho y a la vez el fundamento de la que se haría en el futuro. Hoy día ese concilio no es totalmente indiscutible dentro de la misma Iglesia católica. Incluso se estima que crea ciertos obstáculos para una nueva inteligencia de las cosas. Pero no vamos a hablar de ello en este excurso; aquí se trata de una panorámica de la clásica tradición cristológica, de la que nadie debería hablar sin el suficiente conocimiento.

El concilio de Nicea, que representa un primer punto culminante de la cristología, había partido del hombre histórico Jesús de Nazaret — y éste era su punto fuerte —, y lo había descrito, desde dos puntos de vista distintos, como «verdadero Dios» y «verdadero hombre». Estos dos puntos de vista, por distinta que haya podido ser la forma en que más tarde se han entendido, son, a partir de entonces, los dos extremos que toda cristología ortodoxa debe tener en cuenta de forma adecuada, y siguen siéndolo a través de los siglos, hasta el extremo de encontrarse, finalmente, incluso en la fórmula básica del Consejo Mundial de las Iglesias. La solución de Nicea puede desempeñar esa función decisiva por causa de su misma indeterminación, tanto en lo relativo a la fija-

ción del contenido de ambos miembros como en lo referente a la correlación entre ellos. El *ἁπολύσις*, que no fue usado en su sentido técnico, no pretendía equiparar el concepto de Dios al de *οὐσία*, sino que con ese vocablo se quería únicamente aclarar las expresiones del Nuevo Testamento relativas al Hijo; es decir, se pretendía afirmar que el Hijo no está incluido en el ámbito de lo creado, según decía Arrio moviéndose en la concepción del platonismo medio, sino que se halla en la esfera del ser trascendente del Padre. Con el vocablo no se pretendía afirmar más de lo que dice la Escritura, y sobre todo no se intentaba dar una respuesta positiva al problema de la relación del Hijo con el Padre. Esta indeterminación de una solución que, según habría de demostrarse más tarde, era en buena parte mera solución verbal, dio lugar a un sin fin de interpretaciones, las cuales, a su vez, originaron concepciones diametralmente opuestas. Esa indeterminación estaba ya reclamando por sí misma una explicación de cómo un único Jesucristo puede ser a la vez verdadero Dios («igual en esencia» a Dios) y verdadero hombre; con lo que resultaba ser únicamente la primera etapa de un camino que terminó en la fórmula clásica de Calcedonia, igualmente provisional. Mas para entender la fórmula de Calcedonia en toda su significación y en todos sus matices, es preciso conocer, al menos en sus rasgos esenciales o en esquema, las distintas posiciones dentro de la antigua cristología cristiana y sobre todo los intentos de solución que fueron rechazados.

En lo que a continuación vamos a exponer va a ser imposible prescindir de los términos «ortodoxia» y «herejía», por más que rehuíamos omitir juicios sobre la fe o incredulidad de personas particulares o de grupos; pues sabemos demasiado bien que todo lo que se escribió sobre la historia de las primeras herejías fue escrito desde la posición del vencedor, por tanto, pensando en la propia justificación, y que aquel *audiat et altera pars* se ha hecho totalmente imposible debido al brutal exterminio de la literatura herética de los primeros siglos, por lo que sólo nos han llegado de ella las migajas que se encuentran dispersas en los escritos de sus oponentes. Por otra parte, no compartimos la opinión de que la herejía nace de la lucha entre la mayoría y la minoría dentro de la Iglesia, en la que la mayoría vencedora estigmatiza como herejes

a la minoría vencida. Tampoco en la cristología se resuelven las discusiones de una forma tan contingente. No creemos que careciera de importancia para la formación de la mayoría y para el resultado final de la discusión el saber quién era el que representaba la originaria doctrina cristiana. Pero una cosa es cierta: el error y la verdad nunca están repartidos en compartimientos claros; y lo mismo que puede haber mucho error en la ortodoxia, puede haber gran parte de verdad en la herejía. Y si, por ejemplo, la doctrina de los apologetas representaba una gran liberación frente al politeísmo de los paganos, también implicaba una pérdida de nivel respecto del mensaje originario (de la doctrina cristiana se había hecho una especie de filosofía y sabiduría cristiana, una «teoría» revelada sobre Dios, el Logos, el mundo y el hombre). Por eso, los términos «ortodoxia» y «herejía» no pueden aplicarse a la ligera como quien pone un rótulo.

En realidad, la evolución de la cristología transcurrió con suma complejidad en focos de tensión que iban de Alejandría a Antioquía, del imperio romano oriental al occidental, de las Galias (Lyón) y España (Córdoba) al Asia Menor (Capadocia). Hay un tremendo e indescifrable nudo de influencias recíprocas, positivas y negativas, de acciones y reacciones, de formaciones y desplazamientos de frentes y de escuelas (en filosofía, en teología, en política eclesiástica y estatal). Una sola palabra — ¡el famoso vocablo *ἁπολύσις*! (que paradójicamente proviene de la gnosis) — ilustra magistralmente y con un solo chorro de luz todo este conflicto. Ciertos protagonistas de estas discusiones son ya en sí mismos ambiguos y discutidos (Orígenes, Pablo de Somosata, Cirilo de Alejandría, etc.). Por tanto, en este excuso de ningún modo pretendemos intervenir en la controversia de la historia de los dogmas entre determinados teólogos o concepciones cristológicas (como, p. ej., la cristología espiritual de F. Loof, o la cristología angélica de M. Werner). Sobre este punto remitimos a nuestros lectores a las grandes obras acerca de la historia de los dogmas, tales como las de L.J. Tixeront, Th. de Régnon, J. Lebreton, J. Riviére, etc.; y en el campo protestante, a las de A. Harnack, R. Seeberg, F. Loof, W. Koehler, M. Werner, A. Adem, así como a las numerosas monografías donde se trata el tema. Lo que nos hemos propuesto, por consiguiente, es trazar algunas líneas orientadoras (necesariamente esquemáticas, pero a ser posible no demasiado generales), que ciertamente no servirán de ayuda en la investigación sobre la historia de los dogmas, pero sí de guía sistemático-dogmática, y podrán contribuir a perfilar mejor la problemática del dogma sobre Cristo. Una ayuda preciosa nos van a prestar en ese aspecto las recientes investigaciones históricas de A. Grillmeier, de A. Gilg, J. Liébaert,

B. Skard¹. Nos atendremos a la aportación de estos últimos en lo relativo a la periodización esquemática de las escuelas y herejías. (A este respecto hemos de aclarar que en lo tocante a la designación de las herejías, como «monarquianismo», «adopcionismo», etc., los historiadores de los dogmas con esos nombres unas veces pretenden expresar el específico contenido doctrinal de las mismas y otras emplean los vocablos en su sentido lato).

Si se contempla la gigantesca lucha que se libró en la Iglesia durante los cinco primeros siglos para llegar a una verdadera cristología en relación con la doctrina sobre la Trinidad, lucha que además iba unida a otra externa contra el agresivo Estado imperial, puede uno realmente maravillarse de que el cristianismo no se derribara, como ocurrió entonces con otras religiones y doctrinas salvíficas, ante los embates de un sincretismo helenista que todo lo absorbía con sus seres humanos divinizados y sus especulaciones sobre un Logos divino superior a toda carne. Esto se debió entre otras razones a que, apoyándose en una fe incommovible, se supo resistir a la tentación, por seductoras formas que adoptara en cada momento, de diluir la acción salvífica de Jesús en explicaciones racionales de cualquier índole, como podría haber sido un mito eterno y ajeno a la historia, o bien una historicidad humana que en definitiva prescindiera de toda trascendencia verdadera. Contra ambos extremos se sostuvo siempre en la Iglesia que, según lo había formulado ya Ireneo en los albores de la teología, Jesús de Nazaret era el mismo en cuanto *vere Deus* y *vere homo*. Con esto quedaban fundamentalmente rechazadas como heréticas dos posiciones: la que se orientaba hacia la «derecha», fascinada por la «divinidad» de Cristo con mengua de su humanidad, y la que pretendía pasar por alto a Dios en él e inclinarse hacia la «izquierda», interesándose por su ser humano o su humanidad. Tanto hacia la derecha como hacia la izquierda puede observarse un proceso de refinamiento bastante consecuente de las posiciones heréticas; los estadios seguidos en él pueden medirse casi exactamente por siglos. Las herejías que seguían una misma línea, ya hacia la izquierda ya hacia la derecha, delimitándose frente a las anteriores intentaban demostrar

que su posición estaba dentro de la Iglesia, con lo cual se defendían a sí mismas, revisaban sus tesis y adquirían cada vez más precisión. En este proceso de refinamiento podía ocurrir, como lo demuestra elocuentemente el caso de Atanasio contra los «homoiousianos», que las desviaciones respecto de la ortodoxia fueran más verbales que otra cosa, y que con fórmulas dogmáticas distintas (como *ὁμοούσιος* y *ὁμοιούσιος*) se quisiera decir prácticamente lo mismo (ejemplo interesante de la discutible infalibilidad verbal de las fórmulas y los enunciados conciliares de aquel tiempo).

Ahora bien, ¿cuáles son los *modelos* esenciales en los dos caminos, prescindiendo de los cruces y repercusiones espaciales y temporales entre ambos? La sucesión cronológica aquí presentada, que intencionadamente hemos simplificado, no debe entenderse como estricta dependencia genética. Ni la cronología ni la dependencia en la génesis de las doctrinas nos interesan aquí directamente. Nuestro objeto primario son las conexiones teológicas del elemento constitutivo del problema y las diversas concepciones cristológicas en cuanto posibles modelos cristológicos prescindiendo del juicio que merezcan. Todas ellas serán puestas aquí en relación con el concepto de encarnación (*σάρκωσις*), que desde Ireneo (o desde Jn 1,14) pasó a ser el concepto central. Por tanto, ¿cuáles fueron los intentos de explicación del enigma de la persona de Jesús en los primeros siglos?

1. Veamos primeramente los intentos derechistas de resolver el problema de la persona de Jesús:

En este camino encontramos ya en los tiempos apostólicos, y sobre todo en los años siguientes del siglo segundo, el primer intento radical de interpretación cristológica en el *docetismo*. Este nombre no es, desde luego, más que una designación genérica con la que se reúne los diversos grupos (mayormente gnósticos) y tendencias (entre las que sobresalía la de Marción), todos los cuales nos son conocidos sobre todo por las alusiones que a ellos se hace en los escritos de sus oponentes, y cuyo contenido doctrinal concreto hoy no podemos reconstruir exactamente. Pero podemos legítimamente reducirlos a un denominador común, al menos en el sentido de que todos ellos acentuaban excesivamente la divinidad de Cristo y, como consecuencia, negaban que el Hijo Dios hubiera aparecido «realmente» en la carne. De esta forma quedaba asegurada la *unidad* de la persona: Cristo es el Hijo de Dios que se hizo hombre aparentemente (*δοκεῖν*) o, por lo menos que sufrió aparente-

1. A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*; A. GILG, *Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie*; J. LIÉBAERT, *Christologie*; B. SKARD, *Die Inkarnation*.

mente. Los docetas no creían en que Dios se hubiera hecho *hombre*. En el trasfondo vemos ya aquí a la divinidad transcendente e intangible, que no puede asumir ni materia ni elemento corporal, y de la que ha de mantenerse alejado todo lo que en este mundo signifique dolor o encarnación y, naturalmente, antes que nada, la pasión y la muerte. En todo caso no es lícito atribuir a esta divinidad el haberse hecho *hombre*.

En el siglo III encontramos un nuevo intento sobre esta misma línea, pero ahora moderado (primero en Práxeas y luego en Sabelio, ambos en Roma), que es el *modalismo*. En esta posición no se prescinde sin más de lo que dice la sagrada Escritura, sino que, frente a los primeros docetas, los modalistas aseguran que Cristo es hombre en realidad y no sólo en apariencia. Pero matizan: Cristo «aparece» realmente en la carne, y este aparecer es algo «pasajero». La vida terrena de Jesús no es otra cosa que una teofanía pasajera de la divinidad, en la que el Padre mismo aparece en la figura del Hijo: Cristo es la máscara de Dios; o, como más tarde lo expresó Sabelio: la misma y única divinidad aparece en tres funciones sucesivas y distintas; el mismo Dios es primeramente el Padre, luego el Hijo y por fin el Espíritu. Cristo es, por tanto, la segunda modalidad de esta aparición (*modus*) de la divinidad. Con esto queda asegurada la unidad de la persona de Cristo y a la vez se mantiene firme el monoteísmo, contra la afirmación de una doble o triple divinidad: monoteísmo en forma de «monarquianismo». Pero este Dios pasa en superficial y rápido vuelo por esa tierra, en la que aparece como Hijo, y retorna otra vez a su divinidad. Los modalistas no creen que Dios se hiciera verdaderamente *hombre*. Su divinidad, intangiblemente transcendente, sólo admite un externo y episódico aparecer, lo cual no es en ningún caso una auténtica *asunción de naturaleza humana* por parte de Dios.

Después del gran cambio operado bajo Constantino, en el siglo IV se agudiza el problema cristológico. Significativo es, por lo que respecta a la depuración de las posturas heréticas, el hecho de que una de ellas pudiera ser defendida largo tiempo (sin que nadie se diera cuenta) por una persona que era un pilar de la ortodoxia y amigo de Atanasio: Apolinar de Laodicea. De este Apolinar recibió la nueva doctrina el nombre de *apolinarismo*. Nada estaba más lejos de Apolinar que el pretender ser un modalista sabeliano. El Hijo es distinto del Padre y a la vez eterno como él. No se hizo hombre sólo en apariencia, sino con toda realidad. Apolinar defendió contra Arrio la divinidad de Cristo, pero quedó, lo mismo que éste, dentro de una cristología del *Logos-Sarx*, incubada ya en los apologetas y representada de forma especial por los alejandrinos Clemente y Orígenes e incluso por Atanasio, también alejandrino. Según esta cristología, el Logos se une con la carne de manera inmediata. En la opinión de Apolinar, que por lo menos más tarde había de admitir una tricotomía, el Logos asumió el cuerpo y el alma del hombre, pero no aquello que es lo constitutivo del ser humano, a saber: el espíritu; el lugar del alma espiritual en la humanidad de Cristo estaba ocupado por el Logos divino. De esta forma la humanidad de Cristo

queda esencialmente incompleta, pues una parte de sus funciones están ejercidas por el Logos divino; y esa conclusión era necesaria, pues de dos naturalezas completas no puede surgir una única persona. De ese modo se diría que el Logos «habita» en la carne. Con esto se consigue salvar la unidad de la persona de Cristo, en contra de la cristología de la separación de un Pablo de Samosata, pero, desde luego, introduciendo una «mezcla» de divinidad y humanidad en una unidad natural dinámico-vital (aquí aparece ya el concepto de una *physis*); el Logos es la única fuerza y energía vital que penetra, domina y mueve la carne. Esto quiere decir que los apolinaristas no creen, en el fondo, en una auténtica *encarnación* de Dios, pues a la humanidad de Cristo le falta lo propiamente humano: el espíritu. Y también aquí está operando la idea de la divinidad trascendental e intocable. En efecto, no se da ahí una «humanización» en el sentido de una humillación y enajenación del Logos. Ahora bien, una verdadera encarnación de Dios es algo más que una brillante irradiación del Logos en la carne.

La última fase de la lucha cristológica dentro de la primitiva Iglesia está caracterizada por las delimitaciones hechas por los concilios de Nicea y Constantinopla, que fijaron energicamente la doctrina de una verdadera divinidad y una verdadera humanidad en Cristo. La forma extrema de la cristología del *Logos-Sarx* fue paulatinamente sustituida o, si se quiere, completada, por la cristología del *Logos-Anthropos*. La cuestión que entonces se presenta es la siguiente: ¿Cómo está realizada esa unidad de la divinidad y la humanidad? ¿En qué relación están en Cristo la divinidad y la humanidad? En el ala derecha (Eutiquio, el obispo Dióscoro de Alejandría y otros) se sigue poniendo el supremo interés en primer término en la *naturaleza divina*; al fin de cuentas se trata en Cristo del encuentro con Dios. No se mutila ahora la naturaleza humana, como había hecho Apolinar; pero ésta pasa clarísimamente a segundo plano frente a la naturaleza divina y queda asumida por ella. El hierro está totalmente penetrado por el fuego de la divinidad, y el resultado es un ser envuelto en el resplandor divino, donde queda absorbida la humanidad. En el fondo, en Cristo hay solamente *una* naturaleza, que es la divina. En consecuencia, a este movimiento se le da el nombre de *monofisismo*. Por tanto, la unidad de la persona de Cristo vuelve a lograrse en virtud de una mezcla de divinidad y humanidad, en la que la peor parte, como siempre ha ocurrido en esta línea, le toca a la humanidad. Así se explica que precisamente los monofisitas insistan en que la Madre de Jesús es *θεοτόκος*: madre de Dios. En definitiva los monofisitas no toman en todo su rigor la *encarnación* de Dios. Su Dios vive intangible y encumbrado en su propio cielo; y por lo que se refiere a su Hijo, también éste es elevado a la mayor altura posible en el cielo divino. A Cristo se le celebra como Dios, sin preocuparse demasiado de la *humanización* de Dios en el sentido de alienación y humillación, por los dolores y la muerte.

2. Veamos ahora los conatos de explicación de la persona de Cristo en la facción de la *izquierda*. La contrapartida del docetismo, que se había

inclinado a la derecha, está representada entre los siglos II y III por los *ebionitas*. Se trata de una tendencia, también difícil de delimitar, de origen judeo-cristiano primeramente y, luego, de inspiración gnóstico-sincretista. El nombre no procede de un supuesto y desconocido sujeto llamado Ebión, sino del vocablo *ebonim* (en hebreo: «los pobres»). Para los ebionitas Jesús era el Mesías, el Cristo. Para ellos no existía la dificultad que había dado origen al docetismo. Ese Mesías era total y absolutamente hombre. Pero precisamente por eso resultaba imposible que fuera Dios. Con lo cual de nuevo se salvaba la unidad de la persona: Jesús es el Hijo del hombre; en cuanto Mesías es también el hijo normal de un padre terreno. Los ebionitas no creían, pues, en la encarnación *de Dios*. De nuevo vemos que en el trasfondo vuelve a perfilarse la trascendental e intocable divinidad, unas veces con elementos ideológicos hebreos, otras veces con ideas griegas. Una *encarnación* de Dios en su auténtico sentido es tan imposible de concebir aquí como lo era en el docetismo.

Sobre esta misma línea encontramos en el siglo III, como contrapartida del modalismo, un ebionitismo moderado, a saber: el *adopcionismo*, que, sostenido primeramente por Teodoro el Curtidor y luego por su discípulo Teodoto el Cambista, fue defendido después (al menos según la opinión de sus adversarios) por Pablo de Samosata obispo de Antioquía. Tampoco en el área de la tendencia de izquierdas hay valor ya para borrar descaradamente las expresiones de la Escritura; en lugar de esto se la «interpreta». El adopcionista puede tranquilamente admitir la crítica hecha por los ebionitas y reconocer que Cristo también es «Dios», pues, en efecto, él se hizo Dios. El Padre llenó con la fuerza del espíritu y aceptó —o adoptó— como hijo a este incomparable y singular modelo de existencia humana; cuándo y cómo son dos cuestiones que pueden explicarse por distintos procedimientos (Pablo de Samosata, junto a este motivo profundamente ético, pone en juego la doctrina de un Logos divino impersonal). Se comprende que a este «Hijo de Dios» no se le deba tributar adoración. Con esto queda a salvo la unidad de la persona de Cristo y se consigue que vuelva a triunfar el monoteísmo (en cuanto «monarquianismo»), pero en un sentido contrario al del modalismo. En efecto, en contraposición a éste, el adopcionismo no acepta un «aparecer» de la divinidad desde arriba (monarquianismo modalista), pero sí una divinización desde abajo por la plenitud de energías espirituales divinas con que el hombre el colmado (monarquianismo dinámico). Por tanto, los adopcionistas no admiten una verdadera encarnación *de Dios*. Su divinidad trascendente e intangible no permite más que una afinidad del hombre ideal, Jesús, con la divinidad; afinidad que, por tanto, no tiene nada que ver con una verdadera *encarnación* de Dios.

En el siglo IV la lucha por la verdadera cristología pasa a ser un conflicto político mundial. La doctrina opuesta al apolinarismo en el ala izquierda había sido el arrianismo, que precedió a aquél e influyó en él. Durante cierto tiempo el arrianismo dominó ampliamente la situación, aprovechándose de

la protección imperial. Arrio se halla exactamente en la línea que va hasta Pablo de Samosata, maestro de Luciano, que, a su vez, es el maestro de Arrio. Pero éste, con ayuda de la concepción mental de la etapa media del pensamiento platónico, se acercó a la ortodoxia mucho más que el adopcionismo primitivo. Para él, Cristo de ningún modo es únicamente un hombre adoptado como Hijo de Dios, sino que es el Hijo de Dios ya antes de la creación del mundo, pues el Logos fue *creado* por el Padre antes de la creación del mundo. Hubo un tiempo en que ese Logos no existía. Fue creado como la gran realidad divina intermedia como el instrumento para la creación del mundo. Siendo esencialmente destinto del Padre, es en todo los sentidos desigual al Padre en la esencia. Puede ser llamado «Dios» sólo por gracia del Padre, el cual le concede a él, lo mismo que a nosotros, una participación en la divinidad. Como el Logos no es propiamente Dios, sino una criatura, y con ello mutable, en consecuencia tiene capacidad de «devenir», y puede atribuírsele la encarnación y la humillación. El Logos (increado para Apolinar, creado para Arrio) toma el lugar del alma humana y se une así, de forma inmediata, con la carne. De nuevo tenemos ante nosotros una cristología del *Logos-Sarx*. El Logos hecho carne es de esta forma el Redentor y el gran prototipo de todos los hombres. Como en Apolinar, también en Arrio se salva la unidad de Cristo por medio de una mezcla entre divinidad y humanidad. Arrio no cree en una auténtica encarnación *de Dios*; a este Logos le falta la divinidad (teoría del *Logos-Ktisma*). Arrio defiende a toda costa el monoteísmo en el sentido de monarquianismo. Su Dios, substancia trascendente e intangible, no engendrada, sin principio, eterna e inmutable, propiamente no puede tener un Hijo, y sobre todo no puede tener un Hijo que sea hombre. El devenir sólo puede darse en una criatura mutable. Hay que mantener totalmente lejos de Dios una *encarnación* en el sentido de una enajenación y humillación.

En el siglo V tuvo lugar, como última fase del ala izquierda, la enérgica reacción de la escuela de Antioquía contra la de Alejandría, que era el centro del monofisitismo; a ello habían contribuido una serie de actitudes opuestas en política, en filosofía y en el método exegético y teológico. El abanderado de este movimiento, una vez muerto el insuficientemente valorado Teodoro de Mopsuestia, fue Nestorio, discípulo suyo y patriarca de Constantinopla, por lo que ese movimiento recibió el nombre de *nestorianismo*. En oposición a la exégesis alegórica de la escuela alejandrina, en Antioquía se partía mediante una exégesis sobria de la imagen de Cristo tal como aparece en los evangelios y, por ende, de su humanidad. No se negaba en modo alguno la divinidad de Cristo. No se quería ser arriano, aun perteneciendo a su misma patria. Pero en contra del monofisitismo se quería dejar en claro la necesidad de conservar el libre albedrío en Cristo; había que tomar en serio el alma humana de Cristo. La humanidad de Cristo no puede ser consumida por el fuego devorador de la divinidad; es preciso mantenerla separada de la divinidad. Así nace una cristología simétricamente montada sobre el esquema «Palabra-hombre», en la que insistentemente se sale en defensa de la unidad, pero sin garantizarla

mediante una única hipótesis del Logos, como se había hecho en la escuela alejandrina. De esta forma la distinción de naturalezas, entendida en su forma extrema, condujo a la división de la persona en dos sujetos que ejercen cada uno por su cuenta sus propiedades divinas o humanas, sin que sea posible concebir una unidad de las mismas en forma convincente: cristología dualista. Cuando de esta forma se pretende conseguir una unidad en Cristo, en realidad no se llega más que a una unificación accidental y externa bajo el esquema de la «inhabitación». Si en los monofisitas se observaba una exagerada unidad, aquí se pone en extremo peligro la íntima unidad personal de Cristo. Desde este punto de partida puede entenderse por qué los nestorianos querían que se sustituyera el título de «Madre de Dios» por el de «Madre de Cristo». En definitiva no se da en ellos una verdadera encarnación *de Dios*. En definitiva, el Logos permanece dentro de Dios, sin quedar afectado para nada ajeno a él. Dios se revela únicamente en aquello que hay de *divino* en Jesús, pero no en su humanidad. Para los nestorianos la divinidad «habita» en el templo de la humanidad, pero sólo aparentemente asume lo que podría llamarse *encarnación* de Dios, su enajenación y humillación.

El estado de la cuestión se había cambiado profundamente a partir del año 325. Partiendo de la nueva situación, el concilio de Calcedonia, celebrado en el año 451, al determinar más detalladamente la solución dada por Nicea, ya no partió de la unidad concreta del hombre histórico Jesús, sino de la distinción de las dos naturalezas o esencias (término que por primera vez empleó Melitón de Sardes): la humana y la divina. Era ésa una síntesis teológica sencilla y grandiosa a la vez, que ha venido caracterizando como ninguna otra la cristología eclesial hasta nuestros días, pero al mismo tiempo constituía una fórmula teológica de compromiso, bastante discutible en muchos sentidos, por lo menos si tenemos en cuenta la ruptura que se produjo con las Iglesias monofisitas de Asia, Palestina y Egipto, y, al final, la pérdida de estas regiones donde había tenido su cuna el cristianismo. El concilio dice: «Siguiendo, por tanto, a los santos padres, enseñamos todos de común acuerdo que el Hijo, nuestro Señor Jesucristo, es uno y el mismo. Que es uno mismo según la divinidad y según la humanidad, verdadero Dios y verdadero hombre, que consta de un alma racional y de cuerpo. El mismo que es igual en esencia al Padre (ὁμοούσιος) por su divinidad, es también igual en esencia a nosotros por su humanidad»; él se ha hecho semejante a nosotros en todo menos en el pecado (Heb 4, 15). Engendrado por el Padre desde toda la eter-

nidad en cuanto a su divinidad, ha nacido en los últimos tiempos por nosotros y por nuestra salvación de María virgen, madre de Dios, según su humanidad. Confesamos a un único Cristo, el Hijo, el Señor, el Unigénito, el cual subsiste en *dos naturalezas* sin mezcla de ambas (ἀσυγχύτως), sin transformación (ἀτρέπτως), sin división (ἁδιαίρετως) y sin separación (ἀχωρίστως). En ningún caso es suprimida la *diferencia de naturaleza* por su unificación, sino que se conserva la peculiaridad de cada una de ellas al juntarse en una persona y en una hipóstasis. No confesamos a un ser separado y dividido en dos personas, sino a un único Hijo unigénito, la Palabra divina, el Señor Jesucristo» (Dz 148) ².

Las grandes mentes de la antigüedad cristiana habían contribuido con sus aportaciones, unos positivamente y otros negativamente, a la preparación de esta fórmula. Había sido una historia difícil, con cambios innumerables de vocabulario y de conceptos, con diversas oscilaciones, a veces bastante sospechosas. Tan interesante como la historia de la heterodoxia había sido la de la ortodoxia misma, que empezó empalmando directamente con los escritos del Nuevo Testamento. Parece que el punto de partida de aquella fórmula de Nicea que hablaba del «*vere Deus, vere homo*», fue sobre todo la doble forma de considerar la persona de Jesús «según la carne» y «según el espíritu», tal y como aparece ya estereotipada en Rom 1, 3s. En la misma línea siguieron los padres apostólicos (recuérdese la fórmula con dos partes de Ignacio de Antioquía sobre Cristo), e Ireneo (en el que, junto a la fórmula ya conocida, es importante la perspectiva soteriológica de su doctrina sobre la *anakephalaiosis*, defendida por él con una decisión que más tarde sólo se encontrará ya en Atanasio), así como Melitón de Sardes e Hipólito de Roma. Partiendo del prólogo de Juan, con los apologetas, sobre todo con Justino, comienza la construcción de una cristología que se apoya en el concepto de Logos y se inicia la discusión positiva con la filosofía helenística. Pero pocos tuvieron un influjo tan decisivo en la formulación cristológica como el latino Tertuliano, el cual anticipó, con sorprendente claridad, muchas de las fórmulas que en la teología griega no se consiguieron sino tras lar-

2. Sobre el origen y el análisis teológico de la definición, cf. I. ORTIZ DE URBINA, *El símbolo de Calcedonia*.

gas y difíciles luchas (*videmus duplicem statum non confusum, sed coniunctum in una persona, Deum et hominem Jesum*); con lo cual influyó de manera decisiva, no solamente en Agustín, sino también en León Magno y, a través de él, indirectamente en el concilio de Calcedonia.

Pero en el siglo III dominaron claramente los alejandrinos Clemente y Orígenes; la cristología del Logos de Orígenes constituyó un provisional punto culminante (aunque discutido) del pensamiento cristológico en la Iglesia primitiva. La verdadera controversia sobre esta cristología alejandrina del Logos comenzó propiamente con ocasión de la llegada del arrianismo y fue dominada, en el campo de la ortodoxia, por la poderosa figura de Atanasio de Alejandría, espíritu rector del concilio de Nicea. Éste defiende una cristología eclesiástica del *Logos-Sarx*, acentuando especialmente la unidad del sujeto, que es el Logos, como portador único de todas las funciones vitales y espirituales de Jesús. La *sarx* es únicamente el órgano, el instrumento del Logos. La cristología del *Logos-Anthropos* de la escuela antioquena surgió como reacción contra la cristología unilateral del *Logos Sarx*; en aquélla el Logos se unía a un hombre completo según el cuerpo y el alma; esto pareció poner en peligro la unidad de Cristo y conducir a una cristología dualista (aunque ciertamente no era ésta la intención de Teodoro de Mopsuestia). A esta reacción contestó Cirilo de Alejandría, aunque en una terminología no siempre feliz (una *physis*), con una cristología atanasiana del *Logos-Sarx*, pero corregida; es decir, Cirilo resalta en forma nueva la unidad en Cristo, que él explica por la persona, atribuyendo en cambio la duplicidad por la doble naturaleza. Cristo tiene verdaderamente su propia alma humana, pero no tiene hipóstasis humana; el Logos no se une a un hombre individual, sino a una naturaleza humana, la cual es solamente el «vestido» del Logos. De las discusiones que surgieron inmediatamente a raíz de esta teoría de Cirilo (Teodoreto de Ciro y Andrés de Samosata), por la intervención mediadora de los patriarcas Proclo y Flaviano de Constantinopla, y debido también al poderoso influjo de la teología latina (León Magno), surgió finalmente la fórmula conciliadora de Calcedonia. El concilio intentó superar el dilema en que se hallaba la tradición: o bien la afirmación de un hombre individual,

Jesús (según la concepción antioquena), con lo que había que abandonar forzosamente la total unidad de Jesús con Dios; o bien la admisión de una plena unidad en virtud precisamente de una única hipótesis divina (siguiendo la concepción alejandrina), con lo que era forzoso renunciar a la humanidad completa e individual de Jesús. El concilio procuró recoger el momento de verdad que había en cada una de las dos posiciones: de los antioquenos el verdadero ser humano de Jesús, y de los alejandrinos la sublime unidad de Jesús con Dios. Pero la solución dada era problemática en el sentido de que Calcedonia ofrecía un compromiso, pero no un nuevo punto de vista; y, según se insistiera en un punto o en el otro, tenía que verse en peligro, o bien la unidad de Jesús con Dios, o bien su verdadera humanidad.

Ésta es la larga y complicada historia que condujo hasta la fórmula de Calcedonia. En todo caso, con ella se cierra provisionalmente la interpretación ontológica de la cristología de la Biblia a base de los medios ofrecidos por la metafísica griega, en la que se acentuaba, no el acontecer, sino el ser. A partir de entonces no sólo han cambiado los conceptos y sus acepciones, sino que también son diversos los puntos neurálgicos y ha tenido lugar un desplazamiento de perspectivas. Por esto nos parece dudoso que muchos de los exegetas que parten del Nuevo Testamento suscribieran el juicio formulado por el historiador de los dogmas A. Grillmeier, que cierra su inteligente estudio con estas palabras: «La primera impresión que uno recibe es la de una interna cercanía entre los dos puntos finales. La Biblia y Calcedonia no se oponen. La fórmula de «una persona en dos naturalezas», según se predica de Cristo, tiene una base claramente perceptible en la Escritura. Toda la historia de la evolución de las fórmulas cristológicas no es otra cosa que la historia de las creaciones conceptuales centrales de la Biblia, entre las que tiene un puesto de honor la de Jn 1, 14. Las tensas situaciones que pudimos observar ya en la forma de hablar de la Biblia se prolongaron a lo largo de toda la historia del *kerygma* cristológico, llegando incluso a nuestros días»³. El excurso 2 quizás pueda aclarar algo con relación a este punto.

3. A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalcedon* 1, 199.

2. ¿PUEDE DIOS SUFRIR?

Las tesis de Harnack sobre la «helenización» del evangelio, inspiradas en Ritschl, lo mismo que las opiniones de los historiadores del dogma Loof y Seeberg, que son parecidas a las de Harnack, no pueden ser aceptadas (sobre todo las que se refieren a la cristología) sin algunas correcciones previas. Los nuevos conceptos filosóficos incorporados a la teología cristiana no habían sido introducidos para fundamentar la especulación metafísica, sino pensando en la persona concreta de Jesús (éste es ya el caso de la palabra «Logos» en el prólogo del evangelista Juan). Y el proceso de dogmatización cristológica, a pesar de todos los influjos extraños, era determinado en cada etapa nueva por la imagen concreta de Cristo en la Escritura y sobre todo en los evangelios sinópticos. Últimamente se habla de una cierta «deshelenización» que afecta no solamente a los trabajos filosófico-teológicos de los apologetas, sino también al primitivo dogma cristiano, en el sentido de que en el desarrollo que dentro del magisterio oficial de la Iglesia ha tenido lugar a lo largo del tiempo ha ido produciéndose un distanciamiento, si no de la idea bíblica del Logos, por lo menos de la especulación metafísica sobre el mismo que se fue desarrollando a partir de Justino hasta el propio Orígenes. Desde luego sorprende que el concilio de Nicea, el primero con rango ecuménico, sin duda se apoyara en el prólogo del evangelista Juan, pero no en el concepto de Logos, que tan gravado estaba ya por la especulación. El vocablo «Logos» lo evita cuidadosamente y con toda intención el mencionado concilio.

Pero, evidentemente, es innegable que el influjo de la filosofía griega sobre la cristología ortodoxa fue gigantesco. Y a la vez es también evidente que, cuanto la teología ortodoxa cristiana usaba más el concepto griego de Dios, tanto más amenazada se veía, no sólo por el intelectualismo y el moralismo, sino también por la pérdida inminente de lo soteriológico en aras de lo cosmológico (entendido según la versión helenista del neoplatonismo), así como por un deísmo que de manera abierta o solapada consideraba sospechoso todo lo que fuera un obrar viviente de Dios en el mundo,

por un espiritualismo que despreciaba olímpicamente la materia y la carne, y por un dualismo que excluía la comunidad entre Dios y hombre.

Según pudimos observar, de una u otra forma todas las viejas herejías eran prisioneras en mayor o menor proporción del concepto filosófico de un Dios absoluto, transcendente e intangible que, según lo entendía el helenismo de entonces, era una mezcla ecléctica de pensamientos de Platón y de Plotino, de lógica aristotélica y de creencias estoicas sobre la providencia (excluido, claro está, el panteísmo estoico). Pero en el fondo, también en las distintas escuelas de la ortodoxia se advierte una insistente tendencia a inclinarse, en el sentido arriba explicado, o bien hacia la derecha (como en el caso, sobre todo, de los alejandrinos), o bien hacia la izquierda (como, especialmente, en el caso de los antioquenos), aunque sin disolver la tensa unificación paradójica de las definiciones cristológicas a base de una unilateral visión herética. Cada una de ellas se encontraba, en consecuencia, frente a sus propios peligros y dificultades específicos.

Pero, junto a esos peligros específicos de cada una, se advierten además otras dificultades con las que tenían que batirse todas las escuelas teológicas de la ortodoxia, y que, evidentemente, provenían una vez más del concepto filosófico de Dios. Con relación a todos los atributos divinos, y especialmente en lo relativo a la incomprendibilidad e inefabilidad, inmutabilidad y simplicidad, eternidad y libertad, puede constatar, como ya hemos hecho notar, un contraste entre la clásica idea griega de Dios y el testimonio de la Biblia. En la cristología tenían que agudizarse todas estas cuestiones, en el sentido de que en *un único* Jesucristo aparecían unidas las más flagrantes antítesis de la filosofía griega: carnal - espiritual, visible - invisible, no creado - nacido, perecedero - imperecedero, finito - infinito, etc.

Pero en ninguna de las antítesis se observa un dramatismo tan grave como en la que resulta de la pareja conceptual «pasible - impasible», presentada tan plásticamente por los Evangelios. Las dos exposiciones más recientes de la cristología precalcadónica, provenientes la una del campo católico y la otra del protestante, la de A. Grillmeier y la de W. Elert, coinciden en afirmar que el proble-

ma del padecer, los $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ (bien en el sentido estricto de experimentar dolores y sufrimiento, o bien en el sentido más amplio de pasiones, sentimientos e instintos), supuso una dificultad de primer orden para la cristología de la antigua Iglesia. El saber si se trataba de un padecer con dolor o sin dolor era una cuestión secundaria; lo grave era la pregunta del padecer en cuanto tal referido a Dios. Es decir: ¿puede Dios sufrir, padecer algo?

Los docetas habían negado radicalmente todo padecimiento en Cristo. Pero dentro de la dogmática ortodoxa era indiscutible que, a juzgar por los evangelios, fue siempre un mismo Jesucristo el que padeció el hambre y la sed, el cansancio y el tedio, la alegría y la tristeza, el amor y la ira y, por fin, las angustias y los dolores, el abandono de Dios y la muerte. Y no sólo entre los heterodoxos, sino también dentro de la ortodoxia tropezamos con ciertos conatos de debilitar estas expresiones, de limitarlas, de cambiarles el sentido e incluso de permitirse dudar de su autenticidad. En la patrística se observa la reiterada tendencia a suponer en Cristo, en la medida de lo posible, *la impasibilidad, la incapacidad de sufrir*, sea ello en el sentido de ausencia de dolores, o bien en el de una carencia de pasiones en general. ¿Cuál es el origen de este fenómeno tan peculiar, que lo es tanto más cuanto que los evangelios no contienen expresión alguna que pueda justificarlo, sino que se caracterizan precisamente, lo mismo que las epístolas y los escritos de Juan, por un verdadero realismo al hablar sobre el dolor?

Es natural que a lo largo del proceso de evolución del debate cristológico y según iba desarrollándose la doctrina sobre la cristología se cambiasen también los puntos candentes; esto ocasionó a su vez el que variasen los matices y la atención pasara a otros detalles. Si al principio, con motivo de la discusión sobre la Trinidad, la teología se había interesado preferentemente por la preexistencia de Cristo y su igualdad de esencia con el Padre, después del concilio de Nicea el interés se centró principalmente en el Cristo hecho hombre y la relación en él de la divinidad con la humanidad. La atención se dirigió ante todo al tránsito mismo de la preexistencia a la vida de hombre, es decir, al acto de la encarnación. Pero en este punto apareció un nuevo viraje de la atención: de la *encarnación* del Hijo de Dios (unificación, acción de encarnarse, *unio natura-*

rum) se pasó a estudiar el *subsistir* en la humanidad (la unión, el estado de encarnado, *communio naturarum*). Mientras Cirilo habla del «Emmanuel *con* dos naturalezas», el concilio de Calcedonia habla del «Cristo *en* dos naturalezas». Pero ¿es suficiente este cambio de enfoque, por el que la atención se aparta de una cristología orientada dinámicamente y se dirige hacia otra orientada más estáticamente, para explicar esa tendencia a atribuir a Cristo la impasibilidad? En realidad, tal tendencia había asomado ya mucho antes, a saber, ya en los apologetas.

Ahora bien, por medio de un razonamiento que se prolonga a lo largo de todo su estudio, A. Grillmeier demuestra, en forma altamente significativa, que las dificultades contra una capacidad de padecer en Cristo estaban íntimamente relacionadas, o bien con una negación de lo espiritual humano, es decir, del alma humana en Cristo, y de su función salvadora (como en el caso de Apolinario y de los arrianos), o bien con una falta de atención a ese factor (como ocurre en ciertos alejandrinos ortodoxos y en otros). Esto supuesto, faltaba, naturalmente, el sustrato humano para situar la capacidad de sufrir, precisamente los $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ psíquicos. Pero no creemos que con esto quede aclarado todo, pues en primer lugar también se observa la tendencia de atribuir a Cristo una impasibilidad corporal, con la propensión a excluir de él los $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ corporales. Por ejemplo, en Clemente de Alejandría se llega en este punto a tal extremo, que él excluye de Cristo la verdadera digestión y secreción de los alimentos. En segundo lugar se defiende una impasibilidad también del *alma* de Cristo, procurando aminorar la presencia de pasiones en ella y queriendo incluso propugnar un estado imperturbable del alma de Cristo. También habría que aclarar la cuestión de si el hecho de que algunos padres, como el mismo Atanasio, entendiesen el miedo de Cristo como algo no auténtico, algo simulado, y no tomasen en todo su rigor la incertidumbre que Cristo mismo confiesa tener, obedece exclusivamente a que no se contaba con el alma humana de Cristo.

¿Por qué, pues, se tiende tan peligrosamente, incluso dentro de la ortodoxia, a suponer en Cristo una incapacidad de sufrir, tanto en el cuerpo como en el alma, es decir, en toda su humanidad, cuando las expresiones de la Escritura hablan claramente en sentido

contrario? Grillmeier y Elert vuelven a coincidir en la siguiente afirmación: Se tendía a poner en la humanidad de Cristo una impasibilidad porque de esta forma se creía proteger mejor la impasibilidad del *Logos divino*, ya que *un Dios sometido al dolor no sería verdadero Dios*. Este principio de la incapacidad de sufrimiento en Dios es el que constituye el a priori indiscutible de la polémica cristológica en los primeros siglos⁴. Ahora bien, las consecuencias que de él se sacaron fueron muy diversas. Unos tomaron en todo su rigor la capacidad de padecer en detrimento de la divinidad; otros tomaron en serio la divinidad y pusieron en tela de juicio el sufrimiento. Según la facción herética de tendencia izquierdista, Cristo sufrió y padeció con toda evidencia (lo cual está completamente claro a juzgar por las narraciones evangélicas); pero precisamente por eso no puede ser verdadero Dios e igual al Padre (ebionitas, adopcionismo, arrianismo); es decir: divinidad y humanidad son dos cosas que se deben distinguir y separar escrupulosamente en Cristo (nestorianismo). Para la facción derecha de la heterodoxia, la divinidad de Cristo es indiscutible (y también ellos se remiten a la Escritura); pero precisamente por eso no pueden aplicársele con todo rigor las propiedades *ἀνθρώπινα* (y lo más humano de todo es el sufrir; así el docetismo, el modalismo, el apolinarismo y el monofisitismo). Pero ese mismo apriori de una incapacidad de sufrimiento dio ocasión también dentro de la ortodoxia a peligrosas situaciones de tensión. Unos tendían a distinguir en Cristo la divinidad de la humanidad en forma tan radical, que el padecer quedaba reservado exclusivamente a la naturaleza humana, sin relación alguna con la persona divina (tendencia antioquena); y los otros procuraban debilitar el sufrimiento corporal y anímico en Cristo, de tal modo que no pudiera originarse ningún peligro para la divinidad e impasibilidad del Logos (tendencia alejandrina).

Claro que difícilmente podía ignorarse el hecho de que en el Nuevo Testamento las propiedades humanas se aplican también al Hijo mismo de Dios: «Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y nuestras manos palparon tocando el Verbo de la vida...»

4. Cf. también G.-L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique*, 28-31.

(1 Jn 1, 1); Dios «envió a su Hijo nacido de mujer y sujeto a la Ley» (Gál 4, 4; cf. Rom 1, 3; 9, 5); «pusieron en una cruz al Señor de la gloria» (1 Cor 2, 8); «Habéis matado al autor de la vida» (Act 3, 15). La Escritura habla de «la propia sangre de Dios» (Act 20, 28), de la «locura de Dios» y de la «debilidad de Dios» (1 Cor 1, 25). Y luego, como lugar clásico, los versículos 6-8 del capítulo 2 de la carta a los Filipenses dicen: «... Quien, existiendo en la forma de Dios, no reputó como botín (codiciable) ser igual a Dios, antes se anonadó, tomando forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres; y en la condición de hombre se humilló, hecho obediente hasta la muerte y muerte de cruz.»

¿Estamos en este pasaje ante unos eufemismos lingüísticos, carentes de todo rigor filosófico? La cristología clásica insiste una y otra vez en que respecto al acontecimiento salvador constituido por la vida, pasión y muerte de Cristo, todo depende de una sola cosa: de que en todo ello esté de por medio Dios y no sólo un hombre; de que sea *el mismo Hijo de Dios* quien vivió, padeció y murió. Y por eso mismo ya los primeros teólogos cristianos, apoyándose en la Escritura, no tuvieron reparo alguno en expresar en forma clarísima este hecho fundamental de la fe cristiana. Ireneo habla de «los dolores de mi Dios» y de «la sangre de Dios»; Melitón de Sardes, Taciano y otros dicen que «Dios padeció». Más tarde también Tertuliano habla del sufrimiento y de la sangre de Dios e incluso del «Dios muerto»; de forma parecida se expresa Gregorio Taumaturgo en su escrito sobre la *Impasibilidad y pasibilidad de Dios*. Pero también los que fueron grandes columnas de la ortodoxia en Nicea, como Atanasio, Cirilo de Alejandría e Hilario de Poitiers mencionan a «un Dios que sufre» o hablan de un «Dios crucificado».

Y, sin embargo, a pesar de la existencia de todos esos testimonios, los cuales, dicho sea en honor a la verdad, se deben más a un convencionalismo que a una conciencia exacta de su contenido, es innegable que con frecuencia apenas se tomó en serio la condición pasible aplicada a Cristo en su totalidad, y que el miedo de violar el principio de la impasibilidad era mayor que el miedo a desfigurar la imagen que la Biblia ofrece de Cristo; con demasiada frecuencia se procuró quitar importancia a los pasajes relativos al dolor o,

sin dar explicaciones, se los limitó en su significación, aplicándolos únicamente a la humanidad de Cristo.

Ahora bien, ninguno de los grandes concilios cristológicos dejó jamás de insistir con términos inequívocos en la unidad de persona en Cristo, por distintos que fueran los frentes donde se luchaba en cada caso. La escuela alejandrina tuvo el mérito de haber hecho de la hipótesis única del Logos el soporte de una imagen de Cristo, aunque ésta estuviera construida en forma demasiado simétrica. La unidad de Cristo (Dz 114s), la unión óptica (Dz 115) y la imposibilidad de distribuir los predicados bíblicos, aplicando los unos al Logos y los otros al hombre en Cristo, no solamente están contenidas y destacadas de forma diáfana en la carta de Cirilo de Alejandría que fue aprobada por el concilio de Éfeso (Dz 111a), sino también en los anatematismos que él presentó al mismo Concilio y que a partir de entonces cuentan con el reconocimiento de su ortodoxia. Después del anatematismo referido a la imposibilidad de dividir los predicados, viene el que habla del dolor en el Verbo de Dios: «Quien no confiese que el Verbo de Dios padeció en la carne, que fue crucificado en la carne y que gustó la muerte en la carne..., sea anatema» (Dz 124). Luego, la carta de León I a Flaviano, tan importante para el concilio de Calcedonia, insiste decididamente en la distinción de naturalezas y actividades; y, sin embargo, no sería lícito pretender hallar en esa carta ningún saber nestoriano, como si solamente la carne hubiera sufrido. El Logos, el principio que obra *a través* de las dos naturalezas (ésta es la interpretación que se debe dar a la definición de Calcedonia), es y permanece al sujeto único de toda operación, puesto que la humanidad no tiene hipóstasis propia. También León hizo resaltar la unidad de persona (Dz 143, 148) y habló de la crucifixión del *Unigenitus Filius Dei*.

Pero luego resulta, sorprendentemente, que el decreto del concilio de Calcedonia, el cual no significa, ni mucho menos, el final de todo debate, no contiene declaración alguna propiamente dicha sobre el problema de la pasibilidad. Esto dio ocasión a que la decisión tuviera que ser tomada más tarde. En el fondo puede decirse, desde luego, que ya había sido tomada, en el sentido de que por la insistencia constante en la duplicidad de naturalezas se atribuía a

«un único y mismo Hijo unigénito, al Logos divino» un nacimiento humano y, por cierto, en la forma enfática que implica la expresión efesina θεοτόκος. Puesto que el nacimiento humano implica un padecer, consecuentemente el concilio de Calcedonia atribuye un padecimiento al sujeto divino. Esto viene confirmado por la aprobación que los papas Juan II (Dz 201) y Agapito I, y finalmente el segundo concilio ecuménico de Constantinopla en el año 553 (Dz 222), dieron a la fórmula: «Uno de la Trinidad padeció», por la que se había luchado encarnizadamente (sin entrar aquí en discusiones sobre la aprobación papal de este Concilio)⁵. El mismo concilio hace constar con toda claridad, en cierta oposición al *Tomos* de León: «El que dijere que una cosa es el Verbo de Dios que hizo los milagros y otra el Cristo que padeció; o el que dijere que el Verbo divino estuvo solamente junto con el Cristo nacido de mujer o que estaba en él únicamente como uno está en otro y que ambos *no son uno mismo, nuestro Señor Jesucristo*, el Verbo de Dios, que se hizo carne y hombre, y que tanto sus milagros como los dolores que él padeció en la carne no pertenecen a uno mismo, sea anatema» (Dz 215). Y lo mismo vuelve a ser confirmado, si bien destacando de forma sumamente acusada la duplicidad de voluntades y de forma de obrar, por el concilio tercero de Constantinopla: «Atribuimos al mismo tanto los milagros como los dolores, según la diferencia de sus naturalezas, de las que consta y en las que subsiste, como dice el venerable Cirilo» (Dz 292).

Estas definiciones posteriores a Calcedonia (junto con la larga serie de otras fórmulas y de anatematismos) se habían mostrado necesarias para interpretar, precisar, completar y equilibrar la fórmula calcedoniense. Esta realidad y la evolución histórica que está en el trasfondo demuestran cómo la fórmula calcedoniense suministró a la Iglesia importantes directrices, pero no resolvió, ni con mucho, todos los problemas; elocuente testimonio de ello es la separación de la Iglesia monofisita que fue el primer gran cisma de larga duración que tuvo lugar dentro del cristianismo ecuménico. El problema del dolor en Cristo, que había sido marginado en Calcedonia,

5. CH. MOELLER, *Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle*, 687-690; A. GRILLMEIER en su *Vorbereitung des Mittelalters* II, 823, manifiesta sus dudas frente a la impugnación de la aprobación papal por Ch. Moeller o E. Amann.

volvió a presentarse con inaudita virulencia pocos años después del concilio, cuando el patriarca de Antioquía, Pedro Fullo, hizo añadir al trisagio litúrgico de «santo Dios, santo fuerte, santo inmortal» la terminación: «que fue crucificado por nosotros.» La disputa «teopasiana» dominó a partir de entonces todo el siglo VI (a ella se añadió después del año 519 otra disputa sobre la fórmula: «Uno de la Trinidad padeció»), para dar lugar en el siglo VII a la discusión de los «monoteletas». Estas luchas y confusiones, que conmovieron la Iglesia y el Imperio, habían estallado dentro de la ortodoxia calcedoniense a causa de la confrontación de la fórmula dogmática de Calcedonia con la imagen de Cristo en los evangelios⁶.

Las discusiones y definiciones posteriores a Calcedonia han demostrado que no es lícito limitar sin más el padecimiento a la humanidad de Cristo y mantenerlo así alejado de Dios mismo, sin que sufra detrimento e incluso quede aniquilada la unidad de persona en Jesucristo, tal como nos la enseñan los evangelios. Pero ya resaltamos anteriormente (y W. Elert es quien especialmente ha esclarecido esto con su trabajo)⁷, que con la recepción de la fórmula *theotokos* en el decreto calcedoniense la cuestión del dolor había quedado fundamentalmente zanjada. También el nacer implica un padecer. En efecto, si era lícito y obligatorio atribuir el nacimiento no sólo a Cristo en cuanto hombre (como expresaba la fórmula *kbristotokos* de Nestorio), sino también al Logos mismo de Dios hecho hombre (la expresión *theotokos* de Éfeso y Calcedonia), también era lícito y obligatorio predicar del Logos mismo de Dios, y no sólo de Cristo hombre, todos los demás dolores de los que hablan los evangelios. O dicho de otra manera, el que nació de María fue también el que murió en la cruz en medio de sufrimientos. Si María sólo dio a luz a Cristo hombre (según quiere Nestorio), él murió en la cruz sólo en cuanto hombre; pero si, según definen Éfeso y Calcedonia, dio a luz verdaderamente a Dios (o sea, al Hijo), el que murió en la cruz en medio de dolores es también el Dios Hijo. Y si queremos decirlo todavía de otra forma: El que fue el

sujeto de la encarnación sigue siendo el sujeto de todo aquello que se narra respecto a la vida, la pasión y la muerte del encarnado. Si el sujeto de la encarnación es, según Nestorio, el hombre Cristo, la pasión y la muerte deben ser atribuidas también al sujeto humano en Cristo; si el sujeto de la encarnación (según Éfeso y Calcedonia) no es el hombre Cristo (cuya humanidad carece de sujeto humano y no tiene más hipóstasis que la del Logos divino), sino el Verbo divino, hay que predicar el padecimiento y la muerte también del Logos de Dios.

Como los antioquenos eran partidarios del principio de la impassibilidad, lógicamente también tenían que pronunciarse contra la expresión *theotokos*; y lo mismo que querían evitar a toda costa la fórmula «la que dio a luz a Dios», querían que se evitase también la expresión «Dios crucificado y muerto»⁸. Todo el que propugna la idea de *theotokos*, de alguna manera tiene que limitar forzosamente el principio de la impassibilidad. Pero es preciso que volvamos a preguntarnos: ¿De dónde procede esa tendencia hacia la impassibilidad de Cristo? La contestación es la siguiente: Del principio fundamental de la impassibilidad de Dios mismo. ¿Y de dónde viene el principio de la impassibilidad de Dios?

Aquí habrá que dar la razón a W. Elert, que, sobre todo en su capítulo titulado «El Cristo paciente, imagen y dogma»⁹, nos ha proporcionado la investigación más profunda sobre este problema¹⁰. Según él, el principio de la impassibilidad de Cristo en los comienzos de la teología cristiana no se funda propiamente en la Escritura, sino que, más bien, es adoptado como un axioma evidente, tomándolo de la doctrina platónica sobre Dios. Tras la imagen de Cristo se ve con demasiada frecuencia «la faz inmóvil e impassible del Dios de Platón, retocado con algunos rasgos de la ética estoica»¹¹.

6. Cf. sobre esto las investigaciones de W. ELERT, el cual, en *Ausgang der altkirchlichen Christologie*, pone de manifiesto que tampoco Teodoro de Faran, fundador del monotelismo, era monofisita, sino que era un teólogo calcedoniense.

7. Cf. W. ELERT, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, 92s; 113s.

8. Cf. A. MICHEL, artículo *Idiomes* en DTC VII, 598 y TH. CAMELOT, *De Nestorius à Eutychès* I, 219-221, 226-227.

9. W. ELERT, *ibid.* 71-132.

10. Cf. también W. PANNENBERG, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs*, 29-33.

11. W. ELERT, *ibid.* 74, cf. 121s, etc.

3. LA DIALÉCTICA DE LAS PROPIEDADES DIVINAS

No solamente en los tiempos antiguos de la Iglesia, sino también a lo largo de toda la edad media, se multiplicaron los esfuerzos por perfilar el concepto teológico de la persona de Cristo. La cristología medieval se fue preparando en las discusiones «teopasianas», en la lucha en torno a los «tres capítulos» y el debate con los monoteletas, donde volvieron a surgir las diferencias de opinión, sólo en parte acalladas por el concilio de Calcedonia, entre los representantes de una cristología de la unión y los de una cristología de la separación; y se impuso finalmente el esquema de las dos naturalezas y las dos voluntades: Cristo tiene dos voluntades y dos «energías» distintas. También en occidente hubo tensiones y vacilaciones¹²; recuérdese, a este respecto, las posiciones de los papas Virgilio, Pelagio I, Pelagio II, Gregorio I, Honorio I, Martín I y el sínodo de Letrán en el año 649. Pero la cristología posterior se apoyó en la doctrina incondicionalmente calcedoniense de Boecio, Casiodoro, Gregorio I e Isidoro de Sevilla. Hallamos tendencias extremas entre los adopcionistas españoles del siglo VIII, que resaltaban excesivamente la duplicidad de naturalezas; lo cual ya no puede atribuirse al influjo de la fórmula de Calcedonia¹³. En el siglo IX insistió extraordinariamente en la unidad de Cristo el teólogo Escoto Erígena, que se apoyaba sobre todo en el *Homologetes* de Máximo, pero que, por lo demás, había perdido en gran parte el contacto con las grandes controversias cristológicas, y tuvo poco influjo en la evolución escolástica de la cristología latina.

En la primera época de la escolástica del siglo XII¹⁴, cuando, en general, ya no se conocía bien el griego y había que contentarse con las traducciones latinas de los filósofos y teólogos griegos y de las actas de los concilios, siguieron vigentes los pensamientos fundamentales y las fórmulas esenciales del concilio de Calcedonia (so-

bre todo a través del símbolo *Quicumque*), de los padres latinos de los siglos V y VI y de la obra *De fide orthodoxa* de Juan de Damasco en su traducción latina; pero «las decisiones del Concilio respecto a los temas de la fe apenas si desempeñaban papel alguno en las vivas polémicas cristológicas de los teólogos»¹⁵. Ni Adelardo y su escuela, ni Pedro Lombardo, ni Roberto de Melun, ni Prepositino, ni Guillermo de Auxerre, ni Anselmo de Laon, ni Alejandro de Hales, ni Buenaventura, ni Alberto Magno citan texto alguno de las decisiones calcedónicas en materia de fe, hasta tal punto que no llegan a hacer mención del concilio. ¡También los dogmas y los concilios, por lo que se ve, pueden caer en el olvido o ser silenciados! Entre los escolásticos de la primera época es únicamente Walter de san Víctor quien cita el núcleo central del decreto calcedónico¹⁶. Y, naturalmente, todavía son más desconocidas las sutilezas de las discusiones post-calcedónicas. Se usan fórmulas de sabor calcedónico, como por ejemplo: «un Cristo en dos naturalezas», «una persona en dos naturalezas», «un ser con doble figura», *perfectus Deus*, *perfectus homo*, y sobre todo se impugna toda conversión o confusión entre las dos naturalezas¹⁷.

Se insiste excesivamente en la duplicidad de naturalezas, así, por ej., Pedro Lombardo. Éste tenía evidentemente sus simpatías por la teoría neonestoriana del *habitus*, que se remontaba hasta Abelardo. Según esta teoría, el Hijo de Dios asumió la humanidad sólo externamente, a manera de un ropaje. El principio de que «Dios es hombre y el hombre es Dios» era para Abelardo una forma de hablar figurada, que se había de entender en un sentido impropio. De la teoría del *habitus* se derivó la tesis «nihilista» de que *Christus secundum quod homo non est aliquid*, según la cual la humanidad, que fue asumida como un vestido, en Cristo no es algo esencial y substancial, pues de lo contrario el Logos habría experimentado un cambio. Contra este neonestorianismo lucharon, sobre todo, la escuela de San Víctor (Acardo, Ricardo) y Gerhoh de Reichersberg; la teoría fue condenada por Alejandro III en 1177. De inspiración nestoriana (esquema del Logos-hombre) era también la *teoría del*

12. Cf. sobre este período A. GRILLMEIER, *Die Vorbereitung des Mittelalters*.

13. Cf. sobre esto J. SOLANO, *El concilio de Calcedonia y la controversia adopcionista del siglo VIII en España*.

14. Sobre la cristología de la escolástica en la primera época, cf. L. OTT, *Das Konzil von Chalkedon in der Frühscholastik*.

15. Ibid. 921.

16. Ibid. 886s.

17. Ibid. 904-909.

assumptus, según la cual en la encarnación es asumido «un hombre» y este *homo assumptus* aparece como supuesto humano junto al divino. Por la parte opuesta se inclinaban hacia el *lado monofisita*, dando por supuesta a veces la teoría del *assumptus*, algunos «victorinos» como Hugo, Acardo y los hermanos Arno y Gerhoh de Reichersberg, en el sentido de que identificaban simplemente los atributos humanos con los divinos y, en consecuencia, atribuían a la naturaleza humana la sabiduría y la omnipotencia divinas, etc.¹⁸.

La *alta escolástica*, apoyándose en Pedro Lombardo, tuvo que ocuparse también de las teorías del *habitus*, del *assumptus* y de la «subsistencia»¹⁹. Una vez condenada la teoría del *habitus*, ésta fue abandonada generalmente, para adherirse a la teoría del *assumptus*, que dominó hasta los primeros decenios del siglo XIII. Pero ya Alejandro de Hales, Buenaventura, Alberto Magno y otros manifestaron fuertes reservas frente a ella. Por fin Tomás de Aquino, que entre todos los teólogos de la alta escolástica es el único que se apoya en las actas de Calcedonia, la rechaza ya categóricamente en el *Comentario a las sentencias*, y más tarde la reprueba incluso como herejía nestoriana. Los teólogos de la alta escolástica se adhieren a la *teoría de la subsistencia*, iniciada por Gilberto Porretano, según la cual la persona de Cristo después de la encarnación no sólo subsiste en una naturaleza (la divina), sino en dos; la naturaleza humana también tiene su subsistencia en el Logos divino. «En la *Suma teológica*. Tomás de Aquino opone al monofisitismo y al nestorianismo principios definitivos sacados de las decisiones dogmáticas de Calcedonia.

El hecho de que Tomás de Aquino echara mano de las decisiones dogmáticas de Calcedonia para la impugnación de la doctrina de la separación y del monofisitismo tiene una importancia que nunca se ponderará bastante. No podía ni puede ponerse en la balanza una autoridad teológica de más peso o que entienda más del asunto. Jamás antes ni después de Tomás de Aquino encontramos citadas en la alta escolástica estas frases como palabras del concilio. Pero

3. La dialéctica de las propiedades divinas

inmediatamente el Aquinate mismo no sacó ningún fruto especial del manejo de las actas de Calcedonia. Su doctrina, desarrollada en el *corpus articuli*, no delata ningún influjo directo del concilio»²⁰.

Por consiguiente, el problema de la unidad de persona en Jesucristo se planteaba para los escolásticos en los siguientes términos: ¿por qué no es persona la naturaleza humana? ¿Qué le falta para ser una persona humana? Los unos contestaban de forma puramente negativa: la naturaleza humana de Cristo no es persona humana porque le falta la independencia (Scoto), o porque le falta la totalidad (Tifano). Pero otros querían saber *por qué* le falta la independencia y la totalidad, y contestaban: la naturaleza de Cristo no es una persona independiente y totalmente humana porque, aun cuando tiene su propia existencia humana, sin embargo le falta la forma de subsistencia propia de la esencia (el *modus subsistentiae*: Suárez) o bien simplemente la existencia propia, cuyo lugar ocupa el ser divino del Logos (así la mayor parte de los tomistas, siguiendo a Capréolo; Cayetano defiende una solución intermedia entre Suárez y Capréolo). Es evidente que todas estas soluciones son tributarias de las respectivas ontologías de sus autores (p. ej., la diferencia entre esencia y existencia y, partiendo de ahí, la primera forma intuitiva de entender el ser)²¹.

En la cuestión de si a esta única persona le corresponde un solo ser existencial (*esse*, que en la terminología escolástica se opone a *essentia* o *natura*), es decir, únicamente la existencia divina o, por el contrario dos existencias: la divina y la humana, los escolásticos no han logrado hasta la fecha ponerse de acuerdo.

El estado de la cuestión, según ésta se halla planteado por la escolástica, indudablemente puede considerarse como una profundización en el problema, en comparación con el planteamiento del concilio de Calcedonia: ya no se trata de investigar únicamente sobre persona y naturaleza, sino que, suponiendo y admitiendo una persona en dos naturalezas, se interroga sobre la existencia misma, es decir, quiere saberse si la naturaleza humana tiene existencia propia o no. En las soluciones dadas por los escolásticos puede advertirse fácilmente que éstas no se orientan por el Jesucristo concreto de los evangelios, sino que, más bien, trabajan con reflexiones conceptuales, lógicas y ontológicas de diverso cariz. Podría lograrse una

18. Cf., acerca de estas desviaciones nestorianas y neonestorianas, L. OTT, *ibid.* 909-921.

19. Cf. I. BACKES, *Die christologische Problematik der Hochscholastik und ihre Beziehungen zu Chalcedon*.

20. *Ibid.* 936.

21. Una penetrante visión de conjunto sobre cada uno de los intentos de solución en la escolástica la ofrece A. MICHEL, en el artículo *Hypostatique* de DTC VII 1, 510-541; cf. *idem*: el artículo *Incarnation* de DTC VII 2, 1445-1539.

ulterior profundización, si se desea proseguir en esa misma línea, preguntando sobre la esencia de las dos naturalezas, es decir, investigando qué significa la unidad de persona (o la unidad de existencia), pero esto no en un sentido abstracto, método que lleva a la acumulación de predicados abstractos que poco o nada nuevo añaden (*unitas personalis, substantialis, hypostatica*, etc.), sino en el sentido concreto que tal unidad implica para las dos «naturalezas»; y todo ello no simplemente a la luz de un sistema metafísico, sino a la luz de los testimonios bíblicos mismos. Si el teólogo parte, como la cosa más natural, de que sabe lo que es el hombre y lo que es Dios con la sola inteligencia humana filosófica, de que por ello puede olvidarse de la Escritura, y de que en cristología para conocer lo que es Cristo basta unir en la fe esas dos magnitudes conocidas con un paradójico signo de igualdad, es decir, si se parte de un concepto de hombre y de Dios dado de antemano como evidente, entonces habría de preguntarse si de esta forma se sabe con toda seguridad lo que en concreto son teológicamente tanto el hombre como Dios. Puesto que no hay duda de que para el teólogo también habría otra posibilidad, a saber: que a partir del Cristo concreto se intentase deducir teológicamente qué es Dios y qué es el hombre.

Si se quiere seguir reflexionando sobre esta cuestión, pero no sólo desde el punto de vista de la conciencia, tema tan discutido en los últimos tiempos (conciencia divina y conciencia humana en Cristo), empalmando con la tradición clásica, presta excelentes servicios la doctrina de la *comunicación de idiomas* (intercambio entre los atributos divinos y los humanos), la cual fue siempre una piedra de toque para la ortodoxia en lo referente al dogma de la encarnación de Dios. La «comunicación de idiomas» se sigue directamente de la unidad de persona en Jesucristo, y significa que no es lícito repartir las propiedades y actividades de las dos naturalezas entre dos sujetos, sino que las propiedades y actividades de la naturaleza humana tienen que predicarse del Logos divino, y las propiedades y actividades de la naturaleza divina han de ser atribuidas a ese mismo yo, en cuanto él es el fundamento personal de la existencia de la naturaleza humana. Por tanto, eso ha de expresarse de la siguiente manera: «Dios (no la divinidad) nace, come, duerme, se enoja,

perdona, sufre y muere...; y también: este *hombre* (no la humanidad) es omnisciente, omnipotente, inmenso.

La «comunicación de idiomas» fue usada ya para la descripción concreta de la persona de Jesucristo mucho antes de que ella fuera objeto de reflexión y de investigación sistemática²². Dentro de la teología griega se halla en Orígenes, Efrén, Atanasio, Cirilo de Jerusalén y sobre todo en Gregorio de Nisa; dentro de la latina la hallamos en Tertuliano, Arnobio, Hilario y especialmente en Agustín. Esta doctrina se hizo actual especialmente con ocasión de la lucha contra la cristología nestoriana de la separación. Cirilo de Alejandría, con el asentimiento de los demás padres, probaba esta «comunicación de idiomas» por el concilio de Éfeso, el cual, por lo demás, fue bastante discutido (véase Dz 116, 123, 124; el concilio aprobó la fórmula «Madre de Dios», que era rechazada por los antioqueños: Dz 111a, 113). Posteriormente los escolásticos dieron una forma acabada a esta teoría y fijaron reglas exactas para el uso de los términos²³. Lo más importante en todas ellas es que la comunicación puede predicarse «en concreto» y no «en abstracto», o sea, no se dice: la divinidad (el absoluto) ha muerto; sino Dios ha muerto. Y no se dice: la humanidad (la naturaleza humana) es omnipotente; sino: este hombre es omnipotente. Especialmente peligrosas son las expresiones negativas. Es, p. ej., falso decir: el Verbo de Dios no padeció.

La doctrina escolástica de la *communicatio idiomatum* tenía por objeto facilitar un modo de hablar equidistante de la unidad y de la duplicidad en Cristo, partiendo de la doctrina de las dos naturalezas en él. En ello puede advertirse perfectamente que, dentro de la teología académica medieval (y en la teología reformada que vendría más tarde), a diferencia de lo que hace Cirilo (y de lo que haría también más tarde la teología luterana), se lucha más contra la exageración de la unidad que contra posibles exageraciones de la duplicidad. Y, sin embargo, lo cierto es que la doctrina de las dos naturalezas exige que se tomen en todo su rigor tanto las expresiones relativas a la unidad como las que se refieren a la duplicidad, y, especialmente, que en todo la cuestión se piense algo concreto. ¿Qué se consigue, en efecto, con decir que Cristo es «uno» a pesar de sus dos naturalezas, cuando para explicarlo se dice lo mismo con otras palabras, como ocurre al dar distintos nombres a esa unidad (substancial, hipostática, o personal),

Sería precisa una nueva reflexión sobre las consecuencias derivadas de la «comunicación de idiomas». Con esta fórmula no se pretende únicamente establecer unas reglas de expresión verbal,

22. Sobre la historia de la «comunicación de idiomas», cf. PETAVIUS, *De incarnatione*, lib. IV, cap. 14-15; A. MICHEL, art. «Idiomes» en DTC VII 1 595-602.

23. Véase, por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* III, q. 16, a. 4-5; todavía más detallado PETAVIUS, *De incarnatione*, lib. IV, cap. 16.

sino que se quiere decir algo sobre la realidad misma de Cristo. ¿Qué quiere, por ejemplo, decirse cuando, siguiendo esas reglas, se afirma lícita y obligatoriamente que Dios ha muerto, que Dios *está* muerto, que el *inmortal* ha muerto, que en Jesucristo ha muerto Dios? ¿Quiere decirse que este morir no sólo se predica de Dios, sino que además tiene un sentido real y por eso se predica de él? ¿Quiere decirse que, según dicha forma de expresión, nos encontramos ante una declaración que no sólo es lógicamente correcta, sino también verdadera? Por tanto, ¿qué debería significar según la concepción realista de la escolástica el hecho de que la «comunicación de idiomas» no sólo tenga un carácter gramatical o meramente lógico, sino que además implique una dimensión ontológica?

4. ¿INMUTABILIDAD DE DIOS?

Lo mismo que había ocurrido en la primitiva Iglesia, la teología medieval, dependiente de la clásica filosofía griega, tendía mucho más hacia la metafísica del ser que hacia la del devenir. Y lo mismo que el concepto de inmutabilidad sacado de la metafísica griega había prestado buenos servicios a los apologetas y a los padres posteriores (Orígenes y Agustín, sobre todo) en la lucha contra el panteísmo estoico, contra el dualismo gnóstico y maniqueo, y para insistir en la eternidad y perennidad de Dios, así también en la edad media ese concepto significó una valiosa ayuda para rechazar cualquier clase de panteísmo, como, por ejemplo, en la declaración del cuarto concilio de Letrán sobre el *Deus incommutabilis* (Dz 428) y, dentro de la época moderna, en la definición del Vaticano I sobre Dios en cuanto *simplex omnino et incommutabilis substantia spiritalis* (Dz 1782). Pero del mismo modo que ese concepto había supuesto, primero para los apologetas y luego también para los padres, una serie de dificultades en el terreno de la cristología, según tuvimos ocasión de comprobar anteriormente, así también volvió a crearlas a los escolásticos afanados por una elaboración racional de la cuestión cristológica. Sin duda por esta razón el «se hizo carne» de Juan, lo mismo que el «se anonadó» de Pablo, que desde tiempos inmemorables habían sido entendidos ontológicamente, fueron ce-

diendo claramente terreno en el correr de los siglos, para dar paso a otras interpretaciones del acontecimiento de Cristo, sobre todo a la idea de la «asunción» de la naturaleza humana.

Pero precisamente el concepto de «asunción» puede fácilmente sugerir la idea de que el Logos se «reviste» de un ropaje humano mediante una acción meramente exterior que no afecta a lo interno, con la consecuencia de que así el Verbo no llegaría a hacerse hombre o enajenarse. Así es como de hecho fue entendida esa asunción de la naturaleza humana en la antigua Iglesia por parte de los que defendían una cristología de la separación; y dicha concepción apareció luego repetidamente con diversas modalidades. También en la edad media se usó ese concepto de un modo parecido, como, por ejemplo, en la teoría del *habitus*, muy extendida en la escolástica de la primera época, pero luego condenada. Esta teoría fue introducida por Abelardo, que consideró como una forma de hablar figurada e impropia la expresión cristológica «Dios es hombre». La teoría del *assumptus*, que dominó ampliamente hasta bien entrada la alta escolástica, apuntaba más hacia una divinización del hombre que hacia una encarnación de Dios. Las dificultades en todos estos casos procedían de una determinada interpretación metafísica de la inmutabilidad divina.

Tomás de Aquino no sólo rechazó la teoría del *habitus*, sino que además fue el primero que condenó claramente la teoría del *assumptus* y la acusó incluso de nestorianismo. Por lo que se refiere a la doctrina de la creación, partiendo de los presupuestos aristotélicos el Aquinate había conseguido atenuar la trascendencia unilateral del motor inmóvil de Aristóteles. En el ámbito de la cristología se vio ante las mismas dificultades, pero considerablemente aumentadas. Al querer comprender según las reglas de la metafísica aristotélica el caso de Cristo como una encarnación divina, surgió la pregunta: ¿cómo es posible que este Dios inmóvil y trascendente de la metafísica griega *se hiciera* hombre? Tomás de Aquino, apoyándose también aquí en Agustín, dio la inteligente solución que ya había dejado preparada en su doctrina sobre la creación y que consiste en una *relatio rationis*²⁴: El Logos divino permanece sin cam-

24. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.c. Gent.* II, c. 12-14; *S.T.* I, q. 13, a. 7; además, A. KREMPPEL, *Doctrine de la relation chez St. Thomas*, 563-570.

bio en la encarnación; lo que cambia es la naturaleza humana, al cual es asumida en la persona divina. La naturaleza humana queda realmente afectada por el Logos, recibe una *relatio realis*. En cambio el Logos sólo tiene una relación de razón respecto de la naturaleza humana. Tomás de Aquino aclara esto con un ejemplo: Si uno que se halla sentado a mi izquierda pasa a sentarse a mi derecha, yo ya no estoy sentado a su derecha sino a su izquierda; y, sin embargo, no he sido yo, sino el otro, quien ha cambiado de sitio. Lo que a mí se me añade con ese cambio no es una nueva realidad, sino una nueva forma de pensar mi relación con el otro. Del mismo modo, en la encarnación, la naturaleza humana (que evidentemente no existía antes de aquélla) cambia cuando es asumida. Mas, por el contrario, el Logos divino no experimenta cambio alguno en esa encarnación.

Esa doctrina de la *relatio rationis* no tenía por objeto poner en duda el *devenir* humano del Logos divino, sino prevenirse contra una destrucción de Dios en el proceso de un devenir. El beneficio más importante producido por ella consistió en que puso claramente de manifiesto que, en virtud de esa encarnación de Dios, éste no perdió ni ganó nada (el hacerse hombre no es un dejar de ser Dios ni tampoco un llegar a serlo por medio de ese devenir); y además en que mostró cómo el devenir en Dios es distinto del devenir en el hombre y en el mundo. En Dios no se da el movimiento en el sentido aristotélico: no hay perfeccionamiento de lo que hasta entonces había sido imperfecto, de un ser *in potentia*; no se produce la actualización en cuanto transición de la pura posibilidad a la realidad.

¿Es lícito dejar que estos frutos se pierdan? Una profundización en el problema apenas podrá lograrse poniendo en tela de juicio la plenitud de la perfección divina, bien sea antes o bien después de la encarnación. ¿Sería Dios realmente Dios si se diera en él una imperfección que tiende a la perfección, una potencia que requiere su actualización? Ahora bien, esta misma pregunta quizá podría plantearse también desde el lado opuesto de la propia doctrina aristotélico-escolástica sobre Dios. Si, según esta doctrina, Dios es el *actus purus*, o sea, la realidad más pura y la energía más operativa, hasta tal punto que su ser es el *operari*, que su esencia es *actio*, ¿no de-

beremos entenderlo como la vida por antonomasia? Y en este caso, ¿no sería posible entender la vida divina como un devenir en sentido análogo, es decir, no en el sentido de una potencialidad, sino en el de la más alta actualización? Por consiguiente, ¿no sería así imaginable un verdadero hacerse hombre por parte del Logos divino? La clásica tradición cristológica ha defendido siempre que fue el *propio* Logos divino quien se hizo hombre. Y en este punto preciso es donde ya no basta la teoría de la *relatio rationis*, que, por otra parte, apenas fue tenida en cuenta a la hora de pronunciar un sermón y menos todavía al pronunciar el de la noche de Navidad. Pues, si bien esta teoría es capaz de explicar que el Verbo de Dios al hacerse hombre permaneció plenamente lo que era, sin embargo no puede aclarar convincentemente que el Verbo *mismo* se hizo hombre, ya que a fin de cuentas la carne no se hizo Logos, sino que, simplemente, el Logos se hizo carne. Se trata de la *autoenajenación* del Logos: es decir, no de una apoteosis de la carne, sino de una *ensarkosis* del Logos. Y por más que según la mentalidad escolástica únicamente la naturaleza humana es mutable, también se afirma que la naturaleza humana es naturaleza propia del Logos. Su historia es historia del Verbo, su tiempo y su muerte son tiempo y muerte del Logos. El Logos mismo es quien, según la doctrina escolástica, ha asumido la naturaleza humana y se ha enajenado en ella.

Si el Verbo no se hubiese hecho carne, quedando afectado por la encarnación, el Verbo mismo no se habría hecho *nada*, o sea, no se habría hecho hombre. ¿Y cómo iba a poder conciliarse esta conclusión con aquellas expresiones del Nuevo Testamento según las cuales en la encarnación se trata del mismísimo Logos (Jn 1, 14), que se anonadó y humilló verdaderamente (Flp 2, 7s), se entregó (Gál 1, 4; 1 Tim 2, 6) por la redención (Gál 2, 20; Ef 5, 2), se ofreció a sí mismo como víctima (Heb 7, 27; 9, 14) y obedeció (Flp 2, 8; Heb 5, 8)?

Aquí hay una aporía que no puede disimularse fácilmente, que no es lícito eludir cómodamente calificándola de «misterio». El misterio habría que buscarlo más bien en que Dios, al que los metafísicos han negado la vida y el devenir por miedo a poner en él una imperfección, vive, obra y deviene precisamente en perfección y

por virtud de la perfección. Pero, evidentemente, esto debería llevar a una revisión del concepto estático de Dios proveniente de Parménides; no a manera de decisión a favor de una filosofía del devenir y en contra de una filosofía del ser, sino tomando en todo su rigor a un Dios completamente distinto, en el que no se excluyen el ser y el devenir, el permanecer en sí y el salir fuera de sí, la transcendencia y el descenso al mundo.

En relación con esto tendríamos que preguntarse también si la idea de Dios del Antiguo Testamento, presupuesta en el NT, no requiere una revisión parecida y si no deja abiertas otras posibilidades de entender a Dios. También en el Antiguo Testamento se afirma que el Dios de Israel, a diferencia de los dioses de Egipto, de Babilonia, de Fenicia y de Grecia, no tiene principio ni fin. En Israel no se da la teogonía. Además se dice expresamente que Dios, en contraposición a un mundo que cambia y perece, permanece siempre el mismo (Sal 102, 26-28), y también que su palabra y su decisión son inmovibles (Sal 33, 11; véase Is 31, 2; 40, 8; Jer 4, 28)²⁵. Además en el Nuevo Testamento hallamos (probablemente por influjo hebreo) ideas relativas al Padre de las luces, en quien no se dan mutaciones ni sombras a consecuencia del cambio, como ocurre en las constelaciones (Sant 1, 17; véase 1 Pe 1, 24). Pero junto a estas expresiones encontramos también muchas otras que hablan de arrepentimiento y modificación de planes, de perdón y comprensión por parte de Dios. Ya hicimos notar más atrás que no es lícito interpretar estos pasajes solamente como antropomorfismos y antropopatismos, ni mucho menos ignorarlos, sino que es necesario tomarlos en toda su exactitud como expresión de la vitalidad del Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento; de aquel Dios que puede obrar y obra de hecho una y otra vez en todos los lugares con la libertad de su gracia, que puede arrepentirse de su propósito y poner fin a su arrepentimiento.

Cuando la Escritura habla de la inmutabilidad de Dios no se refiere a un inmovilismo metafísico de la razón última del mundo, sino que habla históricamente de su fidelidad a sí mismo y a sus

propias promesas, la cual garantiza la perennidad y continuidad en su obrar. Además, en la Escritura no encontramos un Dios estático e imperturbable en el sentido de la clásica metafísica griega, pues la idea del Antiguo Testamento sobre la *espiritualidad* de Dios es distinta de la que la metafísica griega y, sobre todo, Aristóteles tienen del *nous*.

La Biblia no niega la espiritualidad de Dios, pero tampoco la delimita frente a la materia como los griegos: «L'Hébreu n'oppose pas, comme le philosophe grec, l'esprit à la matière, et n'a aucune notion d'un pur esprit, c'est-à-dire, d'une substance purement spirituelle et simple, excluant toute composition. Le terme qu'il emploie pour désigner l'esprit (*ruah*) signifie le vent, le souffle ou l'esprit; et l'esprit n'est pas, à ses yeux, une substance immatérielle et simple, mais une force concrète, qu'il se représente comme le vent et qu'il n'oppose à la chair (Is 31, 3) que comme ce qui est puissant et durable (l'esprit) à ce qui est faible et périssable (la chair). L'on ne dit pas que Dieu est esprit, mais qu'il a un esprit. L'Hébreu ne spéculait pas sur la nature de Dieu; il croit en Dieu, qui s'est révélé et dont l'action se manifeste dans la nature et dans l'histoire d'Israël; il lui suffit de savoir que Dieu est ce qu'il est, et ce qu'il fait pour lui et pour son peuple. L'on ne doit donc pas s'attendre à trouver dans l'Ancien Testament une notion nette de la spiritualité de Dieu»²⁶.

Todo esto no excluye naturalmente el que se siga reflexionando sobre el tema. Según el Antiguo Testamento tampoco es lícito entender a Dios puramente como un ser corporal o material. Los escritos veterotestamentarios no sólo entienden a Yahveh como una personalidad superior al hombre, sino que además reaccionan conscientemente contra toda limitación y materialización de Dios; recuérdase a este respecto lo que dice la Biblia en el decálogo. Precisamente en su calidad de ser personal, Dios es absolutamente distinto de todo lo creado e infinitamente superior a ello, por su omnipotencia, eternidad, omnipresencia, perfección e inmutabilidad.

Pero la espiritualidad de Dios ha de ser vista, según el Antiguo Testamento, en el marco de su *vitalidad*. En cuanto a las expresiones antropomórficas y antropopáticas, «una valoración imparcial de las formas de humanización de la divinidad en el Antiguo Testamento conduce a la conclusión de que el fundamento de la fe veterotestamentaria no es la espiritualidad de Dios, sino su condición de persona viva y su plenitud de vida personal, la cual es concebida allí,

25. Cf. P. HEINISCH, *Theologie des Alten Testaments*, 38s.

26. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, 51s; cf. sobre esto H.M. KUITERT, *Gott in Menschengestalt*, 56-77, 165-185.

aun sin quererlo, con cierta tendencia a la forma humana. A este respecto se ha llegado a hablar de una especie de descuido de Dios en la forma de dar su revelación; de hecho parece como si los hagiógrafos hubieran concedido menos importancia a la ignorancia del pueblo sobre la naturaleza de Yahveh que a la incertidumbre sobre la forma personal que Dios tiene de obrar y de influir. Inútilmente buscaremos en el Antiguo Testamento una doctrina sobre la espiritualidad de Dios en sentido filosófico. La posibilidad de decir: "Dios es espíritu" no se dará hasta Jn 4, 24»²⁷.

Tampoco la *inmutabilidad* de Dios debe entenderse en sentido estático. La expresión contenida en Éx 3, 14: «Yo soy el que soy», que la teología cristiana aduce constantemente, entendiéndola como una definición del ser de Dios concorde con la metafísica griega, es especialmente inadecuada para argumentar en favor de la inmutabilidad: «Nada hay más ajeno a esta etimología del nombre de Yahveh que el intento de ver en él un enunciado ontológico que defina a Dios (a la manera de los LXX: ἐγώ εἰμι ὁ ὢν), por ej., su carácter absoluto, su aseidad, etc. Esto sería completamente contrario a la mentalidad del Antiguo Testamento. El contexto total de la narración hace esperar que Dios diga, no cómo es él en sí, sino cómo va a mostrarse a su pueblo. Siempre se ha dicho, y con razón, que el vocablo hebreo *hāyā* por lo menos en el pasaje que nos ocupa, ha de entenderse en el sentido de «estar presente», de «estar ahí», de relacionarse en forma operante, y no en el sentido de un ser absoluto: yo estaré ahí para vosotros). La frase relativa *ašer 'heyeḥ* sin duda añade a lo anterior un momento de indeterminación y de misterio, de modo que la promesa de la presencia operante de Yahveh permanece oscilante e incomprensible; pero es que se trata de la libertad de Yahveh, que jamás se ata a nada concreto»²⁸. Martín Buber traduce el pasaje de Éj 3, 14: «Yo estaré ahí, como el que estaré ahí.»

Por consiguiente, la especulación filosófica ha de guardarse de encubrir la peculiaridad del Dios bíblico: «Cuando la abstracción filosófica lleva la voz cantante desaparece la movilidad viviente del actuar de Dios en la humanidad. Lo que los profetas buscan es des-

cribir al Dios personal, cuyo amor quiere ganarse a los suyos y no puede permanecer indiferente y frío ante su desprecio. Por eso hablan frecuentemente y con insistencia de la ira y de los celos, del amor de la tristeza de Dios, y es fácil advertir qué valores inalienables se esconden en esta forma de hablar. Por ej., el arrepentimiento de Dios es un testimonio de que la evolución humana no es para él un espectáculo vacío carente de interés, de que su inmutabilidad no es tal que él permanezca siempre igual frente al cambio de situaciones. Los celos divinos significan que Dios no es un poder ciego de la naturaleza que derrame su plenitud con indiferencia, pues, por el contrario, el amor humano tiene verdadera importancia para él. Y el miedo divino ha de interpretarse en relación con los fines que Dios se propone, con su afán de mantener la evolución del mundo dentro de los límites de un orden eterno, con la oposición de su sabiduría a la presunción de la miopía humana. La cólera y el odio divinos son expresión de su majestad y una nueva afirmación de su naturaleza (H. Schultz). Por eso junto a los celos puede estar la benevolencia que da vida y bendición; junto al arrepentimiento, la inmutabilidad de su designio; junto al Dios que teme, el Dios que triunfa sobre el rugir de las potestades mundanas; junto a la cólera de Dios, su poder bondadoso. Sería evidentemente un grave error el que cada uno intentara sacar sus propias consecuencias sobre la idea de Dios partiendo tan sólo de una de las dos series de expresiones e ignorando la otra. Y, de hecho, los estudios sobre el Antiguo Testamento caen a veces en este defecto»²⁹.

Por tanto, esto significa que se debe relacionar el antropomorfismo con el acontecer histórico de Dios en el Antiguo Testamento: «Cuando se muestra la unidad, eso se consigue por medio de *antropomorfismos*. El único objeto, la única vida, el Dios excelso y soberano no puede manifestarse sino a través de la revelación, es decir, vertiéndose en algo que sea humano, penetrando en la forma de ser de la vida humana, dándose a conocer en sucesos, obrando dentro del marco de la historia humana; en todo lo cual, tenga ello lugar en la manera que fuere, el hombre encuentre una mano de hombre, un rostro de hombre, un hombre como él, aunque superior a él. Esa forma de

27. W. EICHRÖDT, *Theologie des Alten Testaments* I, 134s.

28. G.v. RAD, *Theologie des Alten Testaments* I, 182.

29. W. EICHRÖDT, *Theologie des Alten Testaments* I, 138s.

hablar mítica ha de distinguirse de la mitología de la religión; más aún: es lo opuesto a ésta, ya que se impone a los hagiógrafos en virtud de la poderosa impresión que les produce la *historicidad* de la existencia en la que está envuelto Dios. También podríamos expresarnos de otro modo (aunque el carácter abstracto de la expresión desfigure un tanto la fuerza del idioma empleado en el Antiguo Testamento), a saber: La transcendencia de Dios contrarresta toda clase de relación natural; mas, a pesar de ello, es posible una comunidad perfecta entre Dios y el hombre; si entendemos el vocablo "comunidad" en su sentido pleno y el de "perfecta" en un sentido auténtico, aunque limitado, nos veremos obligados a despojarnos de nuestras abstracciones teológicas, para volver a la alianza y al intercambio que se realiza entre Dios y el hombre a la *manera humana*³⁰.

Sobre el tema de la idea de Dios en la Biblia y en los padres de la Iglesia, N. Brox ha hecho notar recientemente cómo en la patrística se da una diferencia sin mediación entre los elementos bíblicos y los griegos, sobre todo con relación a la inmutabilidad de Dios, pues «en la época de la patrística no se abordó radicalmente ni se resolvió el problema de un previo estudio crítico de la filosofía usada, para proceder con ojos igualmente críticos al aceptarla en la teología»³¹.

«En gran parte la teología de este tiempo tomó fundamentalmente su punto de partida sistemático del pensamiento filosófico, pues en éste ya se había desarrollado un sistema, y la multiplicidad de los enunciados bíblicos podían reducirse a unidad más fácilmente mediante un sistema ya elaborado que construyendo uno nuevo a base de ellos. Pero, en consecuencia, los contenidos filosóficos recibieron una importancia excesiva; y de hecho, en ocasiones la afirmación bíblica ha de armonizarse accesoriamente (no pocas veces mediante un verdadero esfuerzo) con el sistema previo.

Así, por ejemplo, la imagen previa de Dios contenía su inmutabilidad, fuertemente arraigada en la esencia divina. Pero esa inmutabilidad no tenía el sentido bíblico de fidelidad de Dios en su obrar, sino que presentaba el matiz filosófico de inmovilidad y ausencia de propiedades que implicaran un cambio.

30. K.H. MISKOTTE, *Wenn die Götter schweigen*, 135s; véase, a este respecto, el elo-cuente trabajo de P. KUHN, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*.

31. N. BROX, *Antworten der Kirchenväter*, 144.

En esta concepción la contingencia de la realidad de Dios en el mundo y su libertad de "acción" en la historia, testimoniadas en la Biblia, quedan marginadas, pues en un pensamiento estructurado filosóficamente no queda sitio para ninguna de esas dos cosas. La soberana intervención de Dios en la historia y su acto creador son entendidos en la Biblia como un obrar libre, contingente y, por ende, carente de toda necesidad esencial. Y por eso la Escritura ve la diferencia de ser entre Dios y el mundo en el prisma de la libertad divina (cuya decisión el hombre no puede prever), que desarrolla su poderío en el tiempo y la historia. De ahí que Dios no pueda definirse, al estilo de la filosofía, como lo sumo del ser humano y de las posibilidades humanas, cosa que sucede cuando se llega a él inductivamente por conclusiones silogísticas. El Dios de la teología filosófica arrastra siempre las estructuras de una realidad no divina, así como las del conocimiento humano, mientras que el Dios bíblico muestra los rasgos de algo que se experimenta una y otra vez en forma insospechada y distinta, contradiciendo a las reglas de un silogismo, donde se le busca y llega a conocer por inducción.

Estos rasgos palidecen esencialmente en la teología patrística, por causa de la dificultad que supone el moldearlos según las formas mentales de la filosofía. Algo parecido podría demostrarse en relación con el modo como se usan los conceptos bíblicos de eternidad, justicia, incomprendibilidad de Dios, etc.; pues la forma de emplearlos es preferentemente la filosófica. Consecuencias de gran alcance tuvo el hecho de que el testimonio público fuera suplantado en buena parte por un espiritualismo procedente de una filosofía que enjuiciaba peyorativamente la materia»³².

Es preciso que vuelva a plantearse la cuestión de si no habrá que estudiar otra vez el tema de la mutación y del devenir en Dios, supuesto el problema implicado en la forma expuesta de entender la divinidad.

L. Dewart pide una «deshelenización» a fondo de la fe cristiana, si realmente queremos asegurar el «fruto de la misma». Él cree que tal deshelenización es hoy más difícil de lo que fue la helenización en los tiempos primitivos: «Pues la helenización introducía en el cristianismo el ideal de lo inmutable, firme e inmovible como perfección a la que debía aspirar todo cristiano y el cristianismo en su totalidad, ya que eso era considerado como perfección típica y primordial de Dios»³³. Es lástima que Dewart no prosiga en su estudio de este tema fundamental (el concepto helenístico de Dios), y que en lugar de eso pase a exponer, en forma más general, cómo el vocabulario helenístico empleado en la doctrina de la Trinidad y la encarnación ya no puede entenderse dentro del

32. Ibid. 142s.

33. L. DEWART, *Die Zukunft des Glaubens*, 133s; cf. 211-226.

contexto filosófico actual³⁴. Damos nuestra aprobación al programa de deshe-lenización, que por otra parte está ya completamente en marcha dentro de la teología católica a partir del concilio Vaticano II, una vez que se ha producido el derrumbamiento de la neoescolástica, pero será preciso que los teólogos hagan un esfuerzo máximo para que quede claro cuál es esa otra forma, mejor que el sistema conceptual helénico, capaz de explicar positivamente la fe cristiana.

5. NUEVOS INTENTOS DE RESOLVER LA ANTIGUA PROBLEMÁTICA

Si hemos intentado analizar las consecuencias que de forma implícita se hallan contenidas en la cristología clásica, lo hemos hecho animados y confirmados en la empresa por los nuevos conatos sistemáticos de resolver los antiguos problemas, tal como los han desarrollado notables representantes de la teología católica y de la protestante. En las citas de textos, que por cierto van a ser bastante extensas, procuraremos destacar ciertos paralelismos con nuestra posición, sin pretender con ello exponer detalladamente hasta qué punto el autor en cuestión se mantiene fiel a su programa y cuáles son las diferencias que lo distinguen de nuestra propia posición.

Nos llevaría demasiado lejos si hubiéramos de adentrarnos ahora en las doctrinas del siglo XIX sobre la «kenosis»¹. Éstas han de ser entendidas en relación con la antigua teología luterana, que intentaba resaltar la verdadera humanidad de la vida terrena de Cristo por medio de una exégesis de Flp, 2, 7 y bajo el presupuesto de la *communicatio idiomatum*. Según M. Chemnitz y los teólogos de Giessen el Hijo encarnado de Dios renunció durante su vida terrena al uso de las propiedades de la divina majestad; según Brenz y los teólogos de Tubinga él habría ocultado a los ojos de los demás el uso continuado de las mismas.

En el siglo XIX la discusión del estado de encarnación vuelve a centrarse en el acto mismo de encarnarse: la *kenosis* se refiere al ser divino del Hijo eterno y consiste en una «autolimitación de lo divino» (G. Thomasius). Sobre esta base común aparecen luego algunas diferenciaciones. Según Thomasius el Hijo renuncia luego libremente y por amor a los atributos relacio-

nales de la divinidad, es decir, a aquellos que se refieren al mundo (omnipotencia, omnipresencia, omnisciencia), pero conserva las propiedades inmanentes e inalienables (poder, veracidad, santidad y amor). Según F.H.R. Frank se produce una depotenciación de la conciencia del Hijo, el cual vacía su conciencia divina en el molde de una conciencia humana finita y sometida al devenir, pero de forma que el Hijo del Hombre era y siguió siendo siempre consciente de su condición de Hijo de Dios. Según W. Gess, finalmente, el Hijo renuncia también a sus atributos inmanentes y a la conciencia eterna de sí mismo.

También en la teología inglesa y en la rusa se observan por ese tiempo intentos parecidos (siguiendo a W. Soloviev y P. Florensky; especialmente importante es S. Bulgakov).

Poniendo críticamente las cosas en su sitio, a la vista de esa religación del dogma cristológico a formas empírico-psicológicas de entender la humanidad de Jesús, P. Althaus observa: «El hacer afirmaciones sobre la conciencia de sí mismo tanto divina como humana en Cristo es una cuestión que excede la competencia y las posibilidades del pensamiento teológico. No es lícito el intento de eliminar la paradoja de la encarnación por medio de teorías de ese estilo. Es preciso que se conserve a toda costa el grado de tensión que implica confesar a Jesucristo. Precisamente en la auténtica (no mutilada ni adulterada) humanidad de Jesús es donde se nos hacen presentes *toda* la gloria y todo el poder de Dios. La cristología tiene que pensar partiendo de la cruz. La plena e indivisa divinidad de Dios se halla en juego en el total desmoronamiento, en la angustia mortal del Crucificado, de la que no se puede exceptuar en modo alguno la «naturaleza divina». Lo que Pablo adoptó como programa para su propia vida por ser palabra del Señor («... pues en la flaqueza llega al colmo el poder» 2 Cor 12, 9), lo reconocemos nosotros por medio de la fe como ley de la vida de Dios mismo. Este conocimiento echa por tierra, desde luego, la antigua concepción de la inmutabilidad de Dios. Es preciso que la cristología acepte en todo su rigor el hecho de que Dios mismo toma sobre sí el dolor en el Hijo, y en medio de eso sigue siendo plenamente Dios. No es lícito el intento de racionalizar este prodigio divino a base de una teoría que pretenda defender la presencia y la eficacia de Dios en Cristo sólo en la medida que lo permiten los límites de nuestra manera humana de entender las cosas. Pero ilícito es igualmente pretender demostrar por un procedimiento directo la realidad ontológica de la divinidad en el ser humano de Cristo. La divinidad está oculta en él bajo la humanidad, sólo es asequible a la fe, que, sin embargo, no tiene una visión directa de aquella; y, por tanto, esa divinidad escapa a las posibilidades de una teoría. Este hecho de que Dios oculta su divinidad en la humanidad es la *kenosis*»².

En el ámbito de la teología católica ha sido Karl Rahner quien en este punto, como en otros, ha abierto nuevos horizontes con un

34. Cf. ibid. 134-150.

1. Véase sobre esto el artículo *Kénose* de P. HENRY en el suplemento al *Dictionnaire de la Bible* v, 7-161 y el artículo *Kenosis* de P. ALTHAUS en RGG II, 1243-1246, así como todos los trabajos exegéticos sobre Flp 2,5-11; junto a la historia de la interpretación bien detallada de H. SCHUMACHER, cf. especialmente E. KÄSEMANN, *Kristische Analyse von Philipper 2,5-11*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, 51-95, III, 2 (1969), 133-326.

2. P. ALTHAUS, RGG III, 1245s.

ejemplar ímpetu intelectual y una enorme potencia mental, confrontando la cristología clásica con el pensamiento moderno³. El gran espíritu que anda tras toda esta rigurosa profundización de la cristología clásica (calcedoniense y escolástica) no es otro que Hegel (aparte de cierto influjo de Heidegger), cuya presencia se advierte hasta en la estructura conceptual. Las precauciones ocasionales que en contextos secundarios adopta Rahner contra Hegel, no hacen sino confirmar este hecho. Por razón de sus supuestos transcendentales, Rahner está interesado en hacer teológicamente comprensible las condiciones de la posibilidad de una encarnación de Dios.

a) Por parte *del hombre*, la previa condición transcendental para una encarnación es la transcendencia del sujeto humano, en cuanto espíritu abierto al ser absoluto de Dios (la esencia del hombre como *potencia oboedientialis* de ser asumida por Dios: «Si en este sentido la esencia del hombre es entendida existencial y ontológicamente como la transcendencia abierta al ser absoluto de Dios (es decir, abierta en cuanto no posee unos límites predeterminados ni exige una medida absoluta de plenitud), la encarnación puede significar la suprema consumación absoluta (si bien libre, indebida y única) de lo que encierra en sí el concepto de hombre. De esta forma podría desterrarse más fácil y convincentemente de la encarnación la falsa apariencia de un hecho milagroso y mitológico. Así sería posible fijar el verdadero sentido de la diferencia entre cierto rasgo divino del hombre en general y la doctrina de un Dios-hombre absoluto, así como poner en relación esas dos cosas»⁴. De esta forma: «La “humanidad” de Cristo... deja de ser únicamente... un “instrumento” extraño tomado de fuera... y una “librea” que esconde su divinidad.» Al contrario: esa humanidad alcanza la plenitud

absoluta de lo que es, según su peculiar realidad; «la diferencia respecto de Dios y la unidad con él son dos cosas que crecen en proporción directa y no inversa»... Y la fórmula de Calcedonia sobre las «dos naturalezas sin mezcla ni separación» «se convierte así en la formulación constante de la relación entre la criatura espiritual y Dios en todas las dimensiones (onto-lógicas); y el caso supremo, pero a la vez singular de tal formulación es la unión hipostática»⁵.

b) Por parte *de Dios*, la condición transcendental de su encarnación es la posibilidad real de una diferenciación en su interior (el devenir del Hijo en la Trinidad immanente), la cual, en su relación hacia fuera (Trinidad «económica»), crea la posibilidad de la alienación de Dios mismo en la creación, que, por su parte, alcanza el propio punto culminante en la encarnación del Hijo. «Sólo así es posible que quede de manifiesto con toda claridad la armonía doctrinal en el caso de la Trinidad y en el de la encarnación»⁶. Y de esta manera Cristo, en cuanto alienación de un Dios que hace donación de sí mismo, es «historia de Dios mismo»⁷. Y, viceversa, de esta forma el ser humano, que se trasciende a sí mismo hasta remontarse a lo divino, es desde siempre una humanidad divina, cuyo punto cualitativamente culminante sería la encarnación de Dios en Jesucristo.

La dialéctica de la diferenciación immanente en la Trinidad como presupuesto de la encarnación es la siguiente: «Desde aquí resulta comprensible que sólo una persona *divina*, de tal manera puede poseer como propia una libertad realmente distinta de ella, que ésta no deje de ser verdaderamente libre incluso frente a la persona divina que la posee y, sin embargo, esa libertad cualifique a dicha persona como su sujeto ontológico. Pues sólo en *Dios* es imaginable que él pueda constituir la diferenciación respecto de sí mismo. Esto es precisamente un predicado de su divinidad en cuanto tal y de su auténtica acción creadora, a saber: la posibilidad de constituir por sí misma y por su *propio* acto *en cuanto tal*, algo que, junto con el hecho de ser radicalmente dependiente (por estar *totalmente* constituido), adquiera a la vez una auténtica autonomía, una realidad y una verdad propias (precisamente porque está constituido por el *Dios* único y singular), y por cierto, incluso frente al Dios constituyente. Sólo Dios puede hacer válido eso incluso frente a sí mismo. En esto consiste precisamente el misterio de la creación activa, que sólo

3. Cf. K. RAHNER, además de su artículo *Jesus Christus* (aspecto sistemático) en LThK v (1960), 953-961, los artículos siguientes que pertenecen a sus *Escritos de teología*, Taurus, Madrid: *Problemas actuales de cristología* I (1967), 167-221; *Sobre la teología de la celebración de la navidad* III (1967), 35-45; *Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios* III (1967), 47-59; *Para la teología de la encarnación* IV (1964), 139-157; *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo* V (1964), 181-219; *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo* V (1964), 221-243; *Navidad, fiesta de la eterna juventud* VII (1969), 135-140; *Paz en la tierra* VII (1969), 146-149. Además: *El Dios trino como última razón transcendental de la historia de la Salvación* en *Mysterium salutis* II (1967), 317-397, especialmente 327-336; «Yo creo en Jesucristo» (*Theologische Meditationen*, 21, 1968).

4. K. RAHNER, LThK v, 956.

5. Ibid. 956.

6. Ibid. 957.

7. Ibid. 957.

Dios puede realizar. La dependencia radical de él y la subsistencia autónoma frente a él crecen en proporción directa y no inversa. La criatura, en su relación a Dios, *no* puede reducirse claramente a la mera fórmula de la limitación negativa. Nuestro problema es solamente la aplicación suprema de esta relación entre creador y criatura (relación que, al menos de hecho, no fue conocida por ninguna filosofía fuera del cristianismo). Y a la vez llegamos de nuevo a la conclusión de que el puro esquema *formal* (abstracto) de naturaleza y persona es insuficiente. La relación de la persona del Logos a su naturaleza humana ha de ser pensada de tal forma que aquí la subsistencia propia y la cercanía radical lleguen en igual manera a su singular punto culminante (cualitativamente inconmensurable con otros casos), el cual es precisamente el singular punto cumbre de una relación entre creador y criatura»⁸. «El Verbo immanente que Dios pronuncia en sí mismo, dentro de su eterna plenitud, es la condición de la expresión de sí mismo hacia fuera; y la segunda palabra es una continuación de la primera. A pesar de que el mero acto de poner un ser distinto de Dios es propio de la divinidad sin distinción de personas, sin embargo, la posibilidad de la creación puede tener su *prius* ontológico y su fundamento en que el Padre, el carente de origen pronuncia su propia realidad en sí y para sí, y de esa manera pone la originaria diferencia divina en Dios mismo. Y cuando el padre pronuncia su propia realidad hacia el *vacío*, la expresión de esta palabra es la pronunciación hacia fuera de su propio verbo immanente y no una palabra arbitraria que pudiera pronunciar también otra persona»⁹.

La encarnación es un hacerse hombre de Dios mismo, que dentro del otro permanece en sí mismo: «Pero sigue siendo verdad que la Palabra *se hizo* hombre. Mientras no seamos capaces de apechugar con esta verdad, no seremos verdaderamente cristianos. No cabe negar fácilmente que al llegar a este punto tanto la teología como la filosofía clásica empiezan a parpadear y dar traspies. Esa teología dice que el devenir y la mutación sólo se producen en la realidad *creada* que es asumida, pero no en el Logos. De esta forma todo queda claro: El Logos, sin que se produzca ningún cambio en él asume algo que, como realidad *creada*, tiene un devenir, también en cuanto es asumido, de forma que todo lo que sea devenir, historia y esfuerzo queda más aquí del abismo absoluto que separa irreconciliablemente al Dios inmutable y necesario del mundo mutable y condicionado. *Pero*, a pesar de todo eso, sigue siendo verdad que el Logos *se hizo* hombre, que la historia del devenir de esta realidad humana fue su propia historia, que nuestro tiempo fue el tiempo del eterno, que nuestra muerte fue la muerte del Dios inmortal. Y, por tanto, sigue siendo verdad que toda esa distribución de predicados, que aparentemente se contradicen (y en parte, parecen no convenir a Dios, por lo cual son atribuidos a dos realidades, a saber a la Palabra divina y a la naturaleza humana creada no debe hacernos olvidar que la realidad creada pertenece precisamente al

Logos mismo de Dios y, por tanto, que, después de haber dado esa explicación repartiendo predicados y queriendo aportar así la solución, vuelve de nuevo a plantearse todo el problema: el problema que consiste en convencernos de que el principio de la inmutabilidad en Dios no debe ofuscar nuestra mirada para ver cómo lo que ocurrió entre nosotros con el devenir y la historia de Jesús es exactamente la historia de la palabra misma de Dios, es *su propio* devenir. Si miramos el hecho de la encarnación (que es el contenido de nuestra fe en el dogma fundamental de la cristiandad) con ojos claros y sin prejuicios tendremos que confesar lisa y llanamente que Dios puede devenir algo, que el que es inmutable en sí mismo puede también ser mutable *en otro*»¹⁰.

Lo cual significa para el axioma de la inmutabilidad: «De esta afirmación se deduce que el principio de la *inmutabilidad* de Dios, o sea el de una ausencia en Dios de relación real con el mundo, es una afirmación dialéctica en el verdadero sentido de la palabra. Esto puede y debe concederse sin necesidad de ser un hebeliano, pues a fin de cuentas la verdad y el dogma dicen que el Logos, él mismo, se hizo hombre, y por tanto llegó a ser algo que (formaliter) no era desde siempre, y que eso que él llegó a ser en cuanto tal y por sí mismo es una realidad de Dios. Si esto es una verdad de fe, la ontología debe regirse por ello (como también en los casos análogos de la doctrina sobre la Trinidad), debe dejarse iluminar y disponerse a confesar que Dios, permaneciendo inmutable «en sí», puede devenir «en el otro», y que ambas afirmaciones tienen que ser hechas real y verdaderamente sobre el mismo Dios»¹¹.

La encarnación es la alienación de Dios mismo: «Lo absoluto o, mejor dicho, el Absoluto, dentro de la pura libertad de su infinita carencia de relación, que siempre conserva, tiene la posibilidad de llegar a ser otro, lo finito; la posibilidad de que, precisamente en cuanto y porque *se aliena* y *se entrega* hacia fuera, *pone* lo otro como su propia realidad. El fenómeno originario del que hay que partir no es el concepto de la asunción, el cual presupone ya la preexistencia de aquello que va a ser asumido y que sería añadido al asumente (cosa que jamás se consigue llevar a cabo con éxito, pues esa adición es rechazada por una inmutabilidad antidualéctica, entendida como una realidad fija y aislada en sí misma que lo otro no puede llegar a tocar). Más bien, para la fe el fenómeno primario es la *autoalienación*, el *devenir*, la *κένωσις* y la *γένεσις* de Dios mismo, que puede llegar a ser y que, el poner lo otro que ha salido de él, se hace lo salido de él, sin tener que devenir en su propia y originaria mismidad. En cuanto Dios se enajena en medio de su permanente plenitud infinita (pues, quien es el amor, el amor al vacío con ansias de llenarlo, tiene efectivamente con qué hacerlo), surge lo otro como su propia realidad. Él constituye la diferenciación respecto de sí mismo conservándola como propia, y viceversa: porque quiere realmente tener lo otro como cosa propia, lo constituye en su auténtica realidad. Dios sale de sí, él mismo, como la plenitud

8. K. RAHNER, *Escritos de teología* I (1967), 181s.

9. Ibid. IV, 151s.

10. Ibid. IV, 148s.

11. Ibid. I, 201.

que se entrega hacia fuera. Porque Dios puede hacer esto, porque él mismo puede hacerse histórico por su libre posibilidad (no necesidad) originaria, razón por lo que en la Escritura es definido como el amor (cuya libertad dadivosa sin medida es lo indefinible por antonomasia), por eso mismo la posibilidad de ser creador, la capacidad de poner lo meramente otro en sí, sin dispendio de su substancia, y sacarlo de su propia nada, es sólo la posibilidad derivada, limitada y secundaria, que se funda a la postre, en la primera posibilidad, aunque es cierto que la primera podría realizarse sin la segunda»¹².

Analizar minuciosamente la inmensa obra de Hans Urs von Balthasar en su núcleo cristológico y en la idea de Dios allí implicada sería una tarea especialmente atractiva y fértil. Sus conocimientos de la tradición católica, tanto patrística como medieval y moderna, tanto académica como existencial, mística y hasta literaria, en un tiempo de demasiados *derniers cris* teológicos, jamás serán bastante admirados y apreciados¹³. Creemos que es un hecho íntimamente ligado con su forma de entender la encarnación, orientada según la patrística griega, el que el tema de una *kenosis* de Dios y la idea de la divinidad que ella debería llevar inherente no aparezcan en Urs v. Balthasar sino como ráfagas que van produciéndose incidentalmente (si bien él no deja de llamar la atención sobre las expresiones que también en los padres griegos apuntan en tal dirección). Pero, por fin, en la última publicación de Urs v. Balthasar, que es una teología de amplísima perspectiva acerca del *triduum mortis*¹⁴, está planteado el tema de la *kenosis* en los términos que de su *theologia crucis* podían esperarse.

En este tratado de apretado contenido el autor trae en ocasiones citas de Orígenes, de Cirilo, de Gregorio de Nisa y también de Hilario y Agustín, hechas con cierta audacia, de modo que sólo con algunas reservas pueden considerarse representativas de la mentalidad griega de los padres; pero en ellas deja percibir siempre la

aporía. Véase, a este respecto, la pequeña joya literaria, modo de proceder tan típicamente suyo, en que el autor nos regala una rápida visión panorámica de la teología y la devoción cristiana de la pasión¹⁵: «¿Pero puede compaginarse interiormente esta afirmación (la encarnación como *kenosis*) con aquella otra de la inmutabilidad de Dios y, por tanto, con la de la gloria del Hijo en el Padre? Si apartamos la vista de la madura cristología de Éfeso y Calcedonia, para ponerla en el himno que se canta en Flp 2, con la decidida voluntad de no sobrecargar el contenido de sus enunciados, no podremos menos de comprobar en su lenguaje arcaico, donde balbucea el misterio, un *plus* que las fórmulas fijas sobre la inmutabilidad de Dios no pueden hacernos experimentar; se presiente allí aquel resto al que los “kenóticos” alemanes, ingleses y rusos de los siglos XIX y XX están intentando acercarse»¹⁶.

A continuación Urs von Balthasar entra en la discusión de las teorías más recientes de los «kenóticos»¹⁷ e intenta superar la aporía «mediando entre los dos extremos irrealizables: de una parte, una inmutabilidad de Dios de tal cariz que la encarnación venga a quedarse en un aditamento externo; y, de la otra, una “mutabilidad divina” donde la conciencia que de sí mismo tiene el Hijo queda enajenada en una conciencia humana durante el tiempo de la encarnación. De hecho, el contenido de esta verdad es *el cordero inmolado desde la creación del mundo*»¹⁸.

Por tanto, la solución para Urs von Balthasar no está tanto en la renuncia al concepto de Dios propio de la metafísica griega, el cual ocasiona esas dificultades que se advierten en los padres, cuanto, siguiendo en esto al teólogo ruso Bulgakov, en una eternización del acontecimiento temporal de la cruz, no solamente en dirección hacia el futuro, sino también hacia el pasado, retrotrayéndolo hasta el inicio de la creación e incluso hasta más atrás todavía: hasta la eternidad del ser divino del Hijo, tal como éste es explicado en la especulación trinitaria: «Pues aquí se cruzan evidentemente dos líneas: la “inmolación” no está vista en sentido gnóstico, como una victimación celeste independiente del Gólgota, sino que es el aspecto eterno de la sangrienta víctima histórica en la cruz (Ap 5, 12), cosa que Pablo está suponiendo también a cada momento; pero designa igualmente presencia constante y supratemporal

12. Ibid. iv, 150s.

13. Como puntos centrales en la actividad de H.U.v. BALTHASAR habría que considerar: la sorprendente obra primera del joven teólogo, centrado entonces en el idealismo alemán (*Apokalypse der deutschen Seele* I, 1937); luego los diversos trabajos sobre patrística (especialmente sobre Orígenes, Gregorio de Nisa y Máximo Confesor); más tarde sus obras histórico-teológicas (últimamente también: *Das ganze im Fragment*); y por fin los trabajos específicamente cristológicos de «Verbum Caro» y la estética (*Herrlichkeit*) en tres tomos, teológicamente tan fecunda.

14. H.U.v. BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, en la obra dogmática *Mysterium Salutis* III, 2, 133-326.

15. Ibid. 155-158.

16. Ibid. 146.

17. Ibid. 149-151.

18. Ibid. 152.

del "Cordero". Y eso, no sólo como lo entiende la escuela francesa, a manera de continuación de un estado (*état*) sacrificial del Resucitado, sino como una forma de ser del Hijo coextensiva a la totalidad de la creación y que, por tanto, afecta en cierto modo a su forma de ser divina. La reciente teología rusa ha hecho de este aspecto un punto central, en lo cual tiene razón, si bien no llega a esquivar del todo la tentación gnóstica y la hegeliana. En realidad debería ser posible en la concepción fundamental de *Bulgakov* el despojarla de presupuestos relativos a la especulación sobre la sabiduría, para conservar aquel pensamiento central, desarrollado por él en múltiples aspectos, que nosotros hemos colocado en el centro a saber: la última condición de la *kenosis* es el desprendimiento de las personas (como puras relaciones) en la vida intratrinitaria del amor»¹⁹.

Sorprende, si bien no es una casualidad (supuesto el origen griego de su actitud fundamental), que U. von Balthasar dirija su mirada una y otra vez a Hegel, al que considera polémicamente como una «tentación» (lo mismo que a Lutero), en unas exposiciones que sin duda recogen muchas y muy variadas cosas con una postura completamente positiva²⁰. Pero «la última palabra sobre la doctrina de la *kenosis* y sus consecuencias para la teología» no la deja Balthasar a las «experiencias de la noche oscura» en los místicos de la edad media y de la incipiente época moderna²¹, sino a la teología de la cruz de Karl Barth, el cual, a su vez, de nadie quizás aprendió tanto sobre la doctrina de la *kenosis* como del propio Lutero... y de Hegel. Y, con todo, creemos que en Urs von Balthasar existe más comprensión hacia Hegel de lo que se trasluce en su última publicación. En *Rechenschaft* 1965 con ocasión de su 60 cumpleaños, había postulado expresamente, dado el carácter humano-divino de la verdad, un detenido diálogo con Hegel: «Pero este diálogo habían de desarrollarlo otros»²².

Tampoco debería pasar desapercibido cómo en la extensa obra dogmática *Mysterium salutis* uno de los dos editores, Magnus Löhrer, ya muy pronto hizo notar que, en lo relativo a la inmutabilidad de Dios, hoy día se va abriendo paso una actitud nueva en la teología católica: «Pues se tiene la impresión de que en la afirmación indife-

renciada de la inmutabilidad en Dios, no se atiende suficientemente a determinados aspectos teológicos.»

Löhrer cree que la inmutabilidad de Dios no ha de entenderse metafísicamente, como una forma estática de subsistir, sino históricamente, como fidelidad incommovible de Dios. «También la inmutabilidad de Dios ha de ser entendida, lo mismo que otras formulaciones negativas de la teología patristica, en su sentido positivo; y así entendida, expresa primariamente la libre autodeterminación de Dios, que en su ser y en su obra no está expuesto a ninguna clase de coacción por parte de una realidad no divina. En la economía de la salvación, la libre autodeterminación de Dios se manifiesta en la fidelidad con que él realiza su designio salvador y lo sostiene a pesar de la infidelidad de la otra parte de la alianza, que es el hombre. Esta fidelidad de Dios expresa, por tanto, un determinado comportamiento libre y es, en consecuencia, algo completamente distinto de una inmutabilidad metafísica. Por otra parte, el principio de la inmutabilidad de Dios ha de ser entendido dialécticamente, en el sentido de que la encarnación pone de manifiesto cómo él, permaneciendo inmutable en sí mismo, *deviene* realmente en otro. En la cristología hay que desarrollar y razonar más concretamente ese principio, empezando, sobre todo, por el concepto de *kenosis* (Flp 2, 6ss) y entendiendo a partir de ahí la encarnación de Dios como un acontecimiento real y no como una especie de unificación posterior de dos naturalezas. Pero también la doctrina sobre Dios queda afectada por ese concepto, en el sentido de que la encarnación muestra cómo la inmutabilidad de Dios no excluye necesariamente un devenir dentro de Dios mismo»²³.

En el mismo sentido se expresan también F. Malmberg²⁴ y R. Schulte²⁵. En relación con la problemática cristológica que aquí se presenta quisiéramos llamar la atención sobre la *Gesetz des Inkognito* (La ley de lo desconocido), tal como ha sido elaborada por J. Ratzinger²⁶.

Dentro de la *teología protestante* nadie ha hecho una exposición y una corrección tan importantes de la cristología clásica como Karl Barth. Quizás la clásica doctrina cristiana de la reconciliación nunca fue presentada en una concentración cristológica tan completa, tan acabada, tan extensa y tan profunda como en la obra de este autor. Ofreciendo espléndidos conocimientos de teología y de historia de

19. Ibid. 152s.

20. Ibid. p. 161, 168.

21. Ibid. 179-181.

22. H.U.V. BALTHASAR, *Rechenschaft* (1965), 33.

23. M. LÖHRER, *Mysterium Salutis* II, 311. En forma parecida también J. MACQUARRIE, *Principales of Christian Theology*, 190s; cf. también los interesantes razonamientos de P. TILICH sobre el «Dios vivo» como «eterno proceso» y sobre la «polaridad de dinamismo y forma» en Dios: *Systematische Theologie* I, 280-282, 284-286.

24. F. MALMBERG, *Über den Gottmenschen*, 61-65.

25. R. SCHULTE, artículo «Inmutabilidad de Dios» en LThK x (1965) 537.

26. J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, 207-209.

los dogmas, Barth rechaza los apartados normalmente admitidos en la tradición eclesiástica: la separación entre cristología y soteriología (eclesiología), entre la doctrina sobre la persona de Cristo y la doctrina sobre la obra de Cristo, entre la doctrina del pecado y la de la reconciliación. Ya en los prolegómenos de la *Dogmática* se echan los cimientos de la doctrina sobre la Trinidad²⁷, lo cual da sus frutos en la doctrina acerca de Dios²⁸ y de la creación²⁹. Allí aparece la diferencia entre Dios y el mundo, pero, luego, también su mediación, como expresión, imagen y correspondencia de la diferenciación entre el Padre y el Hijo en el Espíritu. Por consiguiente, también en este autor hay una unidad de Trinidad «inmanente» y Trinidad histórico-salvífica. En un sistema arquitectónico de maravillosa hechura, que puede competir con las grandes construcciones sistemáticas del idealismo alemán, por las que además está influido (si bien más por Schleiermacher que por Hegel), los tres volúmenes siguientes de la *Dogmática eclesiástica*³⁰ tratan las tres formas de la doctrina sobre la reconciliación, partiendo del *vere Deus*, pasando luego al *vere homo*, para terminar en la unidad del Dios-hombre. En cada una de estas tres etapas se trabaja en tres grandes momentos. De la cristología, en sentido estricto, se pasa luego al extremo contrario del pecado, para terminar con la soteriología en su realización «objetiva» y en su apropiación «subjetiva» (doctrina sobre la obra del Espíritu Santo), primero en la Iglesia y después, a través de ella, en cada uno de los cristianos. En la primera de estas tres etapas se describe la encarnación como la humillación a que se somete el verdadero Dios, para elevar a aquel hombre que pretendió ensalzarse a sí mismo. Con lenguaje más bíblico que, por ejemplo, el de Rahner, Barth describe vigorosamente las consecuencias del humilde descenso de Dios, donde el servicio de siervo aparece como un señorío.

He aquí la *primera* forma de la doctrina sobre la reconciliación: Jesucristo es el verdadero *Dios*, o sea, el Dios que se rebaja y con ello reconcilia, el

Señor como siervo, el gran sacerdote (*munus sacerdotale*). Contra este Jesucristo, que es el Señor que se hace siervo, peca el hombre por soberbia. La realidad de la reconciliación contra el pecado tiene lugar en Jesucristo: la soberbia del hombre oye el juicio de Dios, que es pronunciado en la justificación. La justificación se apropia y realiza por obra del Espíritu Santo. Esto se produce primeramente en la comunidad. Por el Espíritu (virtud vivificadora de la palabra pronunciada por el Señor que se hizo siervo y, por tanto, de la sentencia divina que justifica al hombre) se lleva a efecto la congregación de la comunidad. Y luego eso tiene lugar en cada uno de los cristianos: en la justificación el Espíritu Santo los despierta *a la fe*.

Veamos la *segunda* forma de la doctrina de la reconciliación. Jesucristo es el verdadero *hombre*, o sea, el hombre elevado por Dios, que de esta forma queda reconciliado: el siervo como señor, el rey (*munus regale*). Contra Jesucristo, el siervo que es el señor, peca el hombre por negligencia. La realidad de la reconciliación contra el pecado tiene lugar en Jesucristo. La inercia del hombre es eliminada por la instrucción divina, que produce el efecto de la *santificación*. La apropiación y realización de la santificación tiene lugar por obra del Espíritu Santo. Lo cual acontece primero en la Iglesia, donde, por el Espíritu Santo (fuerza vivificadora de la palabra pronunciada por el siervo hecho señor y, convertida, por tanto, en instrucción divina que santifica al hombre), tiene lugar la *edificación santa* de la comunidad; y luego se aplica a cada uno de los cristianos a los que el Espíritu Santo, por la santificación, hace vivientes en el *amor*.

La *tercera* forma de la doctrina sobre la reconciliación es ésta: Jesucristo posee la *divinidad* y la *humanidad* en unidad de ambas; lo cual significa que él es el garante y el testigo de nuestra reconciliación: el profeta (*munus propheticum*). Contra Jesucristo, garante y testigo de la reconciliación, peca el hombre en la mentira. La realidad de la reconciliación, contra el pecado tiene lugar en Jesucristo. La mentira del hombre es alcanzada por la promesa de Dios, y esto sucede en la *vocación* del hombre. La apropiación y realización de la vocación tiene lugar por obra del Espíritu Santo; y por cierto primeramente en la Iglesia, donde, por el Espíritu Santo, se produce la *misión* de la comunidad (pues ese Espíritu es la virtud iluminativa de la Palabra que, en cuanto Dios-hombre, constituye el garante de la promesa y, por tanto, también de la promesa divina que llama al hombre); y luego esa llamada se realiza en cada uno de los cristianos, a los que el Espíritu Santo ilumina por la vocación a la *esperanza*.

Y para Dios mismo la encarnación significa lo siguiente: «Lejos de oponerse a sí mismo o de obrar en contra de sí, Dios estando en Cristo, puso en acción la *libertad* de su amor divino, del *amor* en el que él es divinamente libre, e hizo, por tanto, *lo que correspondía* a su naturaleza divina, realizándolo además de forma visible. Para ello no constituye ningún obstáculo su inmutabilidad; no es preciso, por tanto, que ésta sea negada en tal acción, pues en la naturaleza inmutable de su ser está encerrada una posibilidad de

27. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I, 1 y I, 2; especialmente I, 1, 311-514; aquí ya están contenidas las ideas cristológicas principales I, 2, 1-221.

28. Ibid. II, 1; II, 2, especialmente en la doctrina sobre la elección gratuita de Dios (II, 2, 1-563).

29. Ibid. III, 1; III, 2; III, 3; III, 4; especialmente III, 1, 44-103.

30. Ibid. IV, 1; IV, 2; IV, 3.

ese tipo. Dios es absoluto, infinito, sublime, activo, intocable y transcendente, pero también es, en todo eso, el Dios *amante*, el que goza de libertad en su amor y, por tanto, no se halla prisionero de sí mismo. Es todo esto como el *Señor* y, por consiguiente, de tal forma que abarca los polos opuestos designados con esos conceptos y es superior a ellos. Dios es todo esto en cuanto creador que hizo el mundo como una realidad distinta de él, pero querida y aprobada por él, y, consiguientemente, como un *cosmos* que le pertenece. Con relación a este mundo puede ser y obrar como Dios, en una forma tanto absoluta como relativa, tanto infinita como finita, tanto elevada como baja, tanto activa como pasiva, tanto transcendente como immanente y, por fin, tanto divina como humana. Es más, con relación a ese mundo, Dios puede perfectamente hacerse mundano, asumir una figura mundana la *forma servi*, y apropiarse la causa misma del mundo. Y todo ello, no con pérdida de su propia forma, de la *forma Dei* y de su gloria divina, sino asumiendo la figura y la causa del mundo en comunidad perfecta con la propia, haciéndose solidario con el mundo. Dios *puede* hacer todo eso, y toda resistencia que en este punto le oponga la criatura no servirá para poner el menor límite a ese poder suyo. Aunque la criatura se vuelva hacia la nada y se pierda en ella, *no* se pierde para Dios, pues si él no es el creador de la nada, sí es el señor soberano de lo que es nada. Es propio de su divina naturaleza y se halla fundamentado en ella: el permanecer fiel en gracia libre, incluso a la criatura infiel que no lo merece y que sin él se perdería; el llevar a cabo en su relación con ella la comunidad de su propia forma y causa con la de la criatura; el apropiarse el ser de la criatura sujeto a la contradicción, aceptando las consecuencias de tal estado; el mantenerse firme en su alianza también frente al hombre pecador (sin que por ello pierda su divinidad, pues ¿cómo iba a poder ayudarlo de hecho sino dándose y negándose a sí mismo?); y precisamente así hacer la más alta afirmación de la propia condición divina. El Verbo eterno, por su peculiar y gratuita presencia especialísima, desciende a las partes más bajas de la tierra (Ef 4,9) y planta su tienda en el hombre Jesús (Jn 1,14), y así la plenitud de su divinidad habita en este hombre, único. Lo cual es una demostración y confirmación de su *inmensidad*, o sea, de la perfección por la que Dios, siendo superior a todos los lugares creados por él, pero no excluyéndolos sino incluyéndolos, está presente en ellos como en su propio lugar. La *omnipotencia* de Dios muestra su grandeza y poderío divino (a diferencia de todo poder abstracto) en que puede tomar la forma de debilidad e impotencia y triunfar como omnipotencia precisamente en esa forma. La *eternidad* de Dios consiste precisamente en que él mismo es el verdadero tiempo, el señor y creador de todo tiempo, la cual se manifiesta en que puede introducirse en nuestra temporalidad, caracterizada por ser un tiempo de pecado y de muerte, y hacerse temporal en ella, sin dejar por esto de ser eterno, antes al contrario, teniendo la capacidad de ser el eterno dentro del tiempo. Su *sabiduría* no se niega a sí misma, sino que se manifiesta al emprender aquello que para el mundo tiene que aparecer como locura. Su *justicia* le lleva a

aparecer como un acusado más, e incluso como el principal de los acusados en medio de los injustos. Por su *santidad* Dios se compadece del hombre, acoge su miseria en el propio corazón, y quiere compartirla con él para liberarlo de ella. Dios no tiene por qué sufrir merma en su señorío cuando se enajena de sí mismo en todas estas cosas y cuando esconde su gloria de esa forma; al contrario, precisamente en tal esconderse es donde está verdaderamente su gloria; precisamente esa obscuridad y, por tanto, su condescendencia en cuanto tal, es el espejo y la forma donde nosotros lo vemos como él es. La *libertad* de su *amor*, que él pone en acción y revela en todo ello, es su gloria de Señor, muy distinta de toda gloria carente de libertad y de amor, propia de todos los dioses inventados por los hombres. Todo depende de que en esa libertad de su amor se vea la mayestática y verdadera naturaleza de Dios. Es decir, no cabe construir arbitrariamente la naturaleza de Dios, sino que es necesario conocerla en su revelación, en la figura de *Jesucristo*. Esta nos dice que la *forma Dei* está exactamente en la gracia, en la que el propio Dios toma la *forma servi* y se la apropia. Esa forma es la que hemos de conservar con firmeza ante toda clase de estatuas de falsos dioses. Esa forma, y no una paradoja óptica, intradivina (que tendría su fundamento en nuestra contradicción muy real contra Dios y en las correspondientes imágenes falsas sobre él), es la que debemos reconocer, venerar y adorar como el misterio de la divinidad de Cristo»³¹.

Un pensamiento semejante hallamos en *Heinrich Vogel*, que también tiene puntos de contacto con Barth en su interpretación de la encarnación como acción vicaria: en el hombre Jesús Dios se ha puesto en nuestro lugar³². Con cierta simpatía crítica hacia Barth se expresa también *O. Weber*³³. En el campo luterano son dignas de mención las opiniones de *P. Althaus*³⁴, *P. Brunner*³⁵ y *W. Elert*³⁶.

Con relación a nuestro tema concreto tiene especial importancia la aportación de *Eberhard Jüngel*, aunque sólo fuera por el hecho de que, siendo oriundo de la escuela de Bultmann o, más exactamente, de la Ernst Fuchs, interviene en la controversia acerca de la idea de Dios que se viene desarrollando entre el discípulo de Bultmann, Herbert Braun, y el discípulo de Barth, Helmut Gollwitzer. Apoyándose en su trabajo hermenéutico, toma la palabra en la disputa

31. Ibid. IV, 1, 204s; cf. 202s; IV, 2, 47-129.

32. H. VOGEL, *Christologie* I; idem, *Gott in Christus*, cap. VII: *Das Werk des Sohnes*, especialmente 624-756.

33. O. WEBER, *Grundlagen der Dogmatik* II, 172-189.

34. P. ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit*, 458-461, 472s.

35. P. BRUNNER, *Die Herrlichkeit des gekreuzigten Messias*.

36. W. ELERT, *Der christliche Glaube*, 311-318.

en forma de una «paráfrasis» (¡interesante forma de tender un puente de comprensión entre los contendientes!) de algunos lugares de la *Dogmática eclesiástica* de Barth donde éste se refiere a la «discusión responsable sobre el ser de Dios». La meta es conseguir que los teólogos de la actualidad que militan en bandos contrarios, se animen «a escucharse unos a otros seria y amistosamente y a unir la necesaria crítica a las posiciones de los otros con un estar dispuestos a revisar críticamente las propias»³⁷.

Pasando del ser divino trinitariamente revelado al ser objetivado de Dios (en cuanto revelación, realidad sacramental, existencial antropológico), llega a una tercera parte, que ha dado el nombre a todo el libro: *Gottes Sein ist im Werden* (El ser de Dios está en el devenir). Esto no significa que el ser divino sea (únicamente) devenir, sino que el ser de Dios consiste en la acción, en la decisión originaria, en la pasión, en el devenir. De acuerdo con Barth, Jüngel niega que en la pasión haya una contradicción de Dios consigo mismo. Pero, lo mismo que Barth, exige una «crítica del tradicional concepto metafísico de Dios, según el cual éste no puede sufrir sin caer en contradicción con su ser»³⁸.

Eso significa para la teología que: «La localización ontológica del ser divino en el devenir procura *pensar* teológicamente en qué sentido Dios es realidad *viva*. Si a la teología le falta el valor para *pensar* lo que es vida en Dios, ella se convierte al final en un mausoleo de la vida. La protesta de Herbert Braun va dirigida precisamente contra ese Dios instalado en el mausoleo, al que se hacen visitas (una protesta que, como tal, debería ser escuchada, completamente al margen de lo que se piense sobre la forma como Braun concibe la vitalidad en Dios»³⁹.

En el momento en que se piensa de esa forma la historicidad de Dios, el paralelismo con Hegel, a pesar de todas las diferencias, es evidente: «Pero si el ser de Dios, en cuanto subsistencia propia, es concebido de forma que, lejos de hacer imposible la acción reveladora, lleva en sí la primera raíz que posibilita el acontecer de la revelación; entonces el ser divino, pensado desde la revelación, incluso como subsistencia, es entendido en sí mismo a manera de un acontecer, a manera de un suceder que emite el acto de revelar. Esto

significa que el ser subsistente de Dios, partiendo de la revelación, ha de ser pensado también como un dinamismo originario de donde brota el suceso de la revelación misma. El ser de Dios en cuanto subsistente es movimiento propio y, como movimiento propio, el ser subsistente de Dios hace posible la revelación. La revelación, en cuanto interpretación que de sí mismo hace Dios, es la expresión de ese movimiento propio del ser divino. Dicho de otra manera: La gracia del Dios para nosotros ha de poder constituir una imagen de la libertad del Dios para sí, de modo que esta libertad, en cuanto arquetipo, se haga visible en dicha gracia como imagen suya. Por tanto, si la revelación ha de tomarse en todo su rigor como un ser para nosotros de Dios, es preciso que el ser divino *se haga visible* en Jesucristo (y pueda hacerse visible en él). Lo cual implica que tanto ese devenir como esa posibilidad han de entenderse desde el ser divino, si ha de seguir admitiéndose que *Dios se ha revelado a sí mismo*. Se trata, por consiguiente, de pensar la historicidad divina desde Dios mismo. Y, por otra parte, será preciso que el ser de Dios sea pensado con la mirada puesta en este devenir y en esta posibilidad, si ha de ser válido aquello de que Dios se ha *revelado*. En cualquier caso es preciso pensar *la historicidad* de Dios.

»Pero ¿de qué sirve afirmar que es preciso hablar de Dios en forma histórica si eso no es *posible*? Para poner en Dios una historicidad no es suficiente atribuir predicados históricos a su concepto. En este caso podrían seguir dividiéndose perfectamente la «historia» y el «ser de Dios». No se introduce verdaderamente la historicidad en la realidad divina mientras ésta no sea concebida como un ser histórico.

»Pero, cuando se trata de esa concepción, todo depende de que luego la historia no pase a ser un concepto superior que incluya el ser de Dios. La frase «Dios es histórico» es un enunciado de la revelación y tiene que seguir siéndolo. Como enunciado de la revelación, esa misma frase es histórica. Pues la revelación, o es un suceso histórico, o no es revelación. Ahora bien, la revelación es aquel acontecimiento histórico en el que el ser de Dios se manifiesta como un ser que, no solamente tolera los predicados históricos, sino que los exige. En el suceso histórico de la revelación el propio ser de Dios se hace acontecimiento y, por cierto, en tal modo que la forma *humana* de hablar de Dios (y por tanto, también en las locuciones antropomórficas, pues la manera de hablar del hombre, aun la más abstracta, es antropomórfica, aunque quizás ni él mismo se dé cuenta) no solamente es adecuada a la divinidad, sino que es incluso necesaria para referirse a ella»⁴⁰.

Pero, por otra parte, en un pensamiento de este tipo en que se da entrada a la gracia, aun admitidos todos los paralelismos es evidente la diferencia radical respecto de Hegel: «Al decir que el ser divino está en el devenir queríamos expresar que Dios puede revelarse. Pero el que Dios obre lo que él puede obrar, el hecho de que se haya reproducido a sí mismo en su

37. E. JÜNGEL, *Gottes sein im Werden*, 8.

38. Ibid. 96.

39. Ibid. prólogo.

40. Ibid. 105-107.

revelación, no es algo acontecido necesariamente. Esto es gracia; pero, a su vez, esa gracia no es ajena al ser de Dios; pues, de otro modo, ¿cómo iba a distinguirse de la necesidad? La gracia divina es más bien la reproducción de la afirmación de Dios dada a su propio ser (por la que lo constituye) en relación con otro. En cuanto este sí de Dios a su ser en relación con otro hace que este otro surja en la realidad, el sí de Dios en su gracia pone su ser en relación con la nada. Y en cuanto este sí de la gracia libera a la criatura llamada al ser de la amenaza de su destrucción por la nada, tal afirmación de Dios en la gracia expone el ser divino a la nada. Por eso la gracia divina significa, en última instancia, la entrega que Dios hace de sí mismo. Pero si esta entrega divina no ha de ser a la vez una renuncia de Dios a sí mismo, será necesario afirmar que él, precisamente en su relación a la nada, quería acreditar su relación consigo mismo»⁴¹.

Siguiendo el tenor de su libro, Jüngel ha desarrollado ulteriormente su concepción (sobre todo con relación a la cristología) en dos artículos de gran extensión. En su conferencia (que es como un avance de un trabajo más amplio), «Sobre la muerte del Dios vivo»⁴², destaca en primer término el origen cristiano del pensamiento de la muerte de Dios, remitiéndose, a la vez que a Jean Paul, a las ideas de Hegel acerca de este punto, y mostrando a la vez cómo ese pensamiento puede perseguirse a lo largo de toda la tradición de Tubinga hasta empalmar con las expresiones de Lutero⁴³. Por tanto, esa frase empleada en el moderno ateísmo no es una «invención», sino un viejo «recuerdo», aunque señala una tarea teológica que todavía está sin realizarse debidamente. Una vez que Jüngel ha puesto de manifiesto el «retorno de la expresión “muerte de Dios” a la teología»⁴⁴, él pasa a demostrar, «siguiendo una sugerencia de Hegel», el origen cristológico de dicha expresión⁴⁵, su posibilidad teológica y su necesidad. Da la razón a Lutero, contra Zuñglio, en su pensamiento de que la historia de Jesús «se convierte en historia de Dios mismo, que afecta a su ser». «Y no sólo afecta al ser de Dios», sino que «parte de él mismo», pues «el ser divino de antemano está estructurado ontológicamente de cara a esa historia»⁴⁶. De ello resulta lo siguiente: «El verdadero origen del pensamiento

de la muerte de Dios es el suceso histórico de la muerte histórica de Jesús de Nazaret»⁴⁷. Mientras esta muerte de Dios en Jesús lleva la muerte a su victoria y la convierte en acción beneficiosa para el hombre⁴⁸; para Dios mismo, para el ser divino significa: «El acto esencial de la muerte es también esencialmente propio de Dios; no como algo extraño, como algo que enajene de la divinidad: *Nemo contra Deum nisi Deus ipse!*, pero sí en el sentido de que Dios admite en él una negación, que crea espacio en su naturaleza para otro ser. Para otros, es decir, por nosotros, fue él a la muerte. El no de Dios a sí mismo *es* en sí en nuestro favor. El acto de la esencia sustraído a la muerte actualiza en el ser del Dios vivo como preparación de un lugar eterno para aquellos que, existiendo ἐν Χριστῷ, han sido elegidos y destinados a ser en el ser eterno de Dios. Por tanto ya no hay que seguir pensando el ser de Dios como el *omnino simplex esse*. El ser eterno de Dios es más diferenciado y temporal de lo que nosotros somos capaces de pensar»⁴⁹.

En un nuevo artículo de reciente fecha: *Das dunkle Wort vom Tode Gottes* (La oscura expresión «muerte de Dios») ⁵⁰, Jüngel ha expuesto sus pensamientos en forma más detallada. En debate con el ateísmo moderno y especialmente con la teología americana de la muerte de Dios, aquí Jüngel insiste aún más en la *vida* que sale de la muerte de Dios: la vida de Dios y la vida de los hombres. Jüngel ve en esto una doble tarea para una teología futura. La primera: «La teología debe, *por una parte*, aceptar como justificado y legitimar el reproche que inicialmente se hizo al cristianismo de ser un ateísmo. O sea, *no* es lícito continuar con nuestras formas de hablar sobre Dios, de manera que al oír la palabra “Dios” pueda pensarse todavía en los llamados dioses o en un ser supremo entendido como una transcendencia u omnipotencia mayestática. El Dios implicado en la muerte de Jesús es distinto. Y no se podría entender en absoluto lo que ese Dios es sin la angustia de la muerte. La necesidad que se impone de hablar del dolor, incluso de la muerte de Dios, y de pensar en la divinidad bajo ese presupuesto significa el fin de todas las representaciones religiosas sobre Dios y el de todas las formas teísticas de hablar sobre él»⁵¹. La otra tarea: «Consiste en impedir que el justificado reproche de ateísmo, teológicamente aceptado y legitimado, que provoca el cristianismo, sea confundido con el autónomo ateísmo moder-

41. Ibid. 118.

42. E. JÜNGEL en ZThK 65 (1968) 93-116.

43. Ibid. 99.

44. Ibid. 95-99.

45. Ibid. 99-105.

46. Ibid. 103.

47. Ibid. 104.

48. Ibid. 113-116.

49. Ibid. 111.

50. E. JÜNGEL en *Evangelische Kommentare* 2 (1969), 133-138.

51. Ibid. 138.

no. Cuanto más parecidas son dos cosas, con tanto mayor cuidado se ha de procurar distinguirlas. El hecho de que la fe tenga que hablar también de la muerte de Dios, no puede significar que no hayamos de hablar de *él*, según lo exige la teología de la muerte de Dios. Contra esto nos parece justa la idea de Gerhard Ebeling: "No nos está permitido seguir hablando de Dios irresponsablemente, pero tampoco nos es lícito callar irresponsablemente"⁵².

Por tanto, según Jüngel, la futura teología dejará ya tras sí la alternativa de un teísmo anticristiano o de un ateísmo también anticristiano, y el final del enunciado «Dios está muerto» será éste: Dios vive.

Dietrich Bonhoeffer en sus fragmentos escritos en la cárcel, ya se había dado cuenta de esta perspectiva que se le abre a la cristología clásica: «El problema es: Cristo y un mundo ya emancipado»⁵³. Y su respuesta a esto es: «La conquista total del interés del mundo por parte de Jesucristo»⁵⁴. En Jesucristo la realidad de Dios y la del mundo son una misma cosa. A la vista de la inevitable secularización total de la vida moderna, que Bonhoeffer describe una y otra vez, él no intenta rechazar el cambio efectuado por la secularización del mundo ni extirparla o completarla con una «religión»; pretende más bien interpretarla desde la fe, aceptarla con valentía, superarla y dominarla positivamente. Para esto es necesaria una interpretación no religiosa, sino mundana de los conceptos bíblicos, que Bonhoeffer, por desgracia, se limita a insinuar. La interpretación no religiosa, laica, significa interpretación cristológica, cuya clave está en las palabras de Jn 1, 14: «El Verbo se hizo carne»⁵⁵.

La encarnación de Dios ha de ser tomada en su más rigurosa exactitud. Esto significa, para Bonhoeffer, tomarla en serio por lo que se refiere a la humillación y el dolor. En las últimas semanas antes de su ejecución, ningún pensamiento tiene Bonhoeffer tan insistentemente ante su mirada como el de la pasión de Dios, en la que nosotros debemos participar. Su doctrina de Dios es, pues, esencialmente *theologia crucis*. ¡Qué curiosa coincidencia entre la expulsión de Dios fuera de un mundo emancipado, autónomo y secularizado, y la revelación de Dios en Cristo, en el que Dios deja que lo destie-

5. Nuevos intentos de resolver la antigua problemática

rren del mundo a una cruz! Precisamente por medio de su impotencia, el Dios vivo de la Biblia alcanza poderío y se crea un puesto en el mundo. El abandono de Dios que el hombre sufre en el mundo fue ya sufrido y superado por el propio Dios. El único que puede ayudar es este Dios de dolores, cuando el hombre, por la fe, toma parte en el sufrimiento de Dios en el mundo. «Los cristianos están al lado de Dios cuando éste sufre. Esto los distingue de los paganos "¿No habéis podido velar una hora conmigo?", pregunta Jesús en Getsemaní. Esto es lo contrario de todo lo que el hombre religioso esperaba de Dios. El hombre es llamado a sufrir los dolores de Dios en un mundo ateo... No es el acto religioso lo que constituye al cristiano, sino la participación en el dolor de Cristo por lo vida mundana»⁵⁶.

En Jesucristo se produce el sufrimiento de Dios: «No seríamos sinceros si no reconociéramos que tenemos que vivir en el mundo..., *etsi Deus non daretur*. Y esto lo reconocemos en presencia de Dios. Él mismo es quien nos obliga a esta confesión. Así, nuestra emancipación nos lleva a un reconocimiento veraz de nuestro estado ante Dios, quien nos hace saber que hemos de vivir como seres que pueden enfrentarse con la vida sin la tutela de Dios. El Dios que está con nosotros es el que nos abandona (Mc 15, 34). El Dios que nos hace vivir en el mundo sin él como "hipótesis de trabajo", es aquel ante cuya presencia estamos continuamente. En la presencia y compañía de Dios, estamos viviendo sin él. Dios deja que lo expulsen del mundo a una cruz. Dios es impotente y débil en el mundo, y precisamente así, solamente así, está con nosotros y nos ayuda. Según Mt 8,17, está completamente claro que Cristo no ayuda recurriendo a su omnipotencia, sino por medio de su debilidad y de su sufrimiento.

Aquí está la diferencia esencial respecto de todas las demás religiones. La religiosidad del hombre hace que en momentos de indigencia piense en la fuerza que Dios tiene en el mundo; Dios es entonces el *deus ex machina*. En cambio, la Biblia remite al hombre a la impotencia y el sufrimiento de Dios; sólo el Dios del dolor es el que puede ayudar. En este sentido puede decirse que la evolución que hemos descrito hacia la emancipación del mundo, por la que queda destruida la falsa idea de Dios, deja la mirada clara para el Dios de la Biblia, el cual alcanza poder y se hace un sitio en el mundo gracias a su impotencia. Aquí es donde tendrá que empezar la "interpretación mundana"⁵⁷.

En Jesucristo se hace patente la nueva imagen de Dios. «¿Quién es Dios? En primer término, no una fe general por la que se cree en la omni-

52. Ibid. 138.

53. D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, 218.

54. Ibid. 231.

55. Ibid. especialmente 183-185; cf. sobre esto el interesante artículo de G. EBELING, *Die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe*.

56. Ibid. 244.

57. Ibid. 241s. Cf. 245-249, 253s, 265-267.

potencia divina, etc. Ésa no sería una auténtica experiencia de lo divino, sino una prolongación del mundo. Es, más bien, encuentro con Jesucristo; experiencia de que en él se ha dado una inversión de todas las formas humanas, en el sentido de que Jesús está ahí "solamente para otros". El "estar ahí para otros" de Jesús es la experiencia de lo transcendente. La omnipotencia, la onisciencia y la omnipresencia no se producen hasta que no se ha llegado a la liberación de sí mismo y a un "estar ahí para otros" hasta el extremo de la muerte. Fe es la participación en este ser de Jesús (encarnación, cruz, resurrección). Nuestra relación con Dios no consiste en la referencia al ser más alto, más poderoso y mejor que pueda pensarse (en ello no hay todavía auténtica transcendencia); sino que nuestra relación con Dios es una nueva vida en el "estar ahí para otros", una participación en el ser de Jesús. Lo trascendente no son las tareas inasequibles e infinitas, sino el prójimo que está a nuestro lado en cada momento y en cada caso. ¡Dios en figura de hombre! y no, como en las religiones orientales, en figura de animal, de monstruo, de un caos, de algo lejano y espantoso; y tampoco en las figuras abstractas de lo absoluto, de lo metafísico, de lo infinito..., ni en la figura griega del Dios en la imagen del "hombre en sí". En lugar de todo esto, *Dios* está en la figura del "hombre para otros"; por eso él es el crucificado, el hombre que vive de la trascendencia»⁵⁸.

En los pensamientos cristológicos de Bonhoeffer se han inspirado en forma diversa otros autores. Uno de los más importantes que está influido por él es J.A.T. Robinson, según se deja ver en su libro *Honest to God*, que produjo serio impacto⁵⁹. Harvey Cox, en su libro *God's Revolution and Man's Responsibility*⁶⁰, saca las consecuencias para el culto de Dios, así como para la ética individual y social, contenidas en Bonhoeffer. También Heinrich Ott, en el capítulo titulado «Perceptiva cristológica» de su nuevo libro sobre Bonhoeffer⁶¹, resalta el «dolor mesiánico de Cristo, el sufrimiento de Dios en el mundo»⁶², y compara luego la cristología de Bonhoeffer con la de Teilhard de Chardin⁶³. Pero mientras para Bonhoeffer la experiencia de Dios era la vivencia del Crucificado: «Cristo es Dios

que sufre en su propio mundo, y nosotros, que somos su Iglesia, compartimos sus dolores»; para Teilhard de Chardin, en cambio, «lo primario es el Resucitado, que con su presencia lo penetra todo y conduce toda la realidad al futuro de su reino»⁶⁴. Según Ott esto significa lo siguiente: «Estamos llamados, prestando nuestra atención al mensaje de estos dos grandes testigos cristianos de nuestro siglo, reflexionando sobre sus pensamientos afines a pesar de la distancia entre sus autores, a reconocer a un único Cristo, el crucificado y resucitado, en la forma en que él mismo se da a conocer hoy día a su Iglesia y a su humanidad»⁶⁵.

Más completo todavía es el parangón que S.M. Daecke hace entre Hegel y Teilhard de Chardin en su libro sobre éste último, encabezado incluso con un capítulo sobre «la muerte y la mundanidad de Dios» en Hegel⁶⁶: «La unidad entre la realidad de Dios y la del mundo se produce en Cristo. En él Dios se hace terreno. Dios sigue, desde luego, siendo Dios, pero a la vez se hace hombre e immanente a la mundanidad, sin renunciar por ello a su distinción del mundo para identificarse con éste. El carácter "mundano" y "terreno" de Dios y su inmanencia están fundamentados cristológicamente: el Dios eterno, celestial y omnipotente, es idéntico con el hombre temporal, terreno e impotente. Esta identidad de la realidad de Dios con la del mundo, este carácter "mundano" y "terreno" de Dios culmina en la muerte del hombre, único lugar donde Dios se nos hizo presente y visible. La muerte de Jesús es la muerte de Dios. Y esta muerte significa la definitiva unidad entre la realidad de Dios y la del mundo, la mundanización radical de Dios»⁶⁷.

Daecke descubre en el pensamiento de Teilhard «una recepción inconsciente de las intenciones de Hegel»⁶⁸: 1. La superación del dualismo y la unidad de la realidad; 2. La mundanización de Dios y la divinización del mundo; 3. El pensamiento históricoevolutivo y el devenir de Dios.

Pero, según Daecke, Hegel se distingue de Teilhard tanto «por su idea espiritualista de la realidad de Dios y del mundo en cuanto espíritu»⁶⁹, como por «la falta de futuro y de historia»⁷⁰. Pero él se pregunta si son suficientes las diferencias mencionadas para que Teilhard se libere de caer en las mismas aporías en que cayó Hegel⁷¹.

58. Ibid. 259s.

59. J.A.T. ROBINSON, *Honest to God*, especialmente 75-83; traducción castellana: *Sincero para con Dios*, Ariel, Barcelona 1967.

60. H. COX, *God's Revolution and Man's Responsibility*, capítulo iv: El Sacramento: Sufrir con Dios en su mundo.

61. H. OTT, *Wirklichkeit und Glaube*, vol. I: «Sobre la herencia teológica de Dietrich Bonhoeffer».

62. Ibid. 327.

63. Ibid. 328-339.

64. Ibid. 339.

65. Ibid. 339.

66. S.M. DAECKE, *Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie*, 21-29.

67. Ibid. 21.

68. Ibid. 186-192.

69. Ibid. 193-195.

70. Ibid. 196-198.

71. Ibid. 198-200.

También es interesante la «teología del dolor de Dios», abordada igualmente por Ott, tal como ha sido desarrollada por el teólogo japonés K. Kitamori. «Una vez que la tradición dogmática occidental había entendido el ser más íntimo de Dios como una *beatitudo* eterna, sin afectos de ningún género, la dialéctica entre el dolor y el amor de Dios es un nuevo y fructífero aspecto», a juicio de Ott⁷².

Hay un pasaje cristológico en Kitamori que dice lo siguiente: «El dolor de Dios tiene que ser en él una realidad distinta del amor; es precisamente el amor de Dios hacia aquellos que se rebelan contra sus designios amorosos. Por así decir, ese dolor absorbe en sí, como momento negativo de mediación, el amor inmediato de Dios. La cual hace que el dolor de Dios sea más elevado que su amor. Por esta razón se explica que el dolor en la cruz de Cristo pueda ser testimonio del amor de Dios. La naturaleza del amor en la cruz consiste en que en ella son amados los que se oponen al amor de Dios. El amor inmediato (rectilíneo) de Dios no es otra cosa que ley. El amor de Dios, que... se ha revelado sin intervención de la ley, es sin género de dudas el dolor de Dios en cuanto evangelio. El dolor de Dios, lo mismo que el amor de Dios en la cruz, es el amor que, superando los pecados humanos que niegan el amor divino, abraza al hombre concreto, o sea, es el amor absolutamente afirmativo por la negación de la negación. Aunque un hombre podría rebelarse contra el amor inmediato de Dios, no puede en cambio hacerlo contra el dolor de Dios, es decir, contra el amor divino en la cruz. Esto significa, por tanto, el triunfo total del dolor de Dios, la victoria del Cristo resucitado. Este triunfo no es otra cosa que el triunfo del amor cimentado en el dolor de Dios. Y la resurrección del Cristo crucificado manifiesta esta victoria divina por la superación de la muerte en la cruz. Lo mismo que la muerte de Cristo tiene la resurrección como reverso de la medalla..., así también el dolor divino debe tener un envés, que es el amor de Dios»⁷³.

Hemos aludido a los pensamientos de Jürgen Moltmann sobre la «muerte de Dios», los cuales empalman directamente con Hegel⁷⁴. En su discurso inaugural en la cátedra de Tübinga, que versó sobre «Dios y la resurrección», Moltmann trató expresamente la cuestión central de «dónde está y quién es Dios» en el caso de la muerte de Jesús, todo ello enmarcado en el problema de la teodicea. Vamos a citar aquí el impresionante pasaje en que aborda la cuestión: «Si

Dios da una muestra de su divinidad resucitando a este crucificado, ¿dónde estaba y quién era ese Dios cuando Jesús sufría la crucifixión? ¿Acaso toleró Dios todo esto manteniéndose al margen? ¿Se escondió mientras eso sucedía? Si la fe en la resurrección hace que la cruz del abandonado parezca un enigma, sin duda es la cruz la que debe interpretar esta fe pascual. Al abandonar Dios al que había asumido, hizo entrega de él. La pasión y la muerte del crucificado en Dios adquiere así la significación de su entrega al mundo, y en esta entrega de Jesús tiene lugar la entrega de Dios mismo. En el dolor de Jesucristo sufre Dios, y en su muerte gusta Dios la condena y la muerte. “Dios pierde”, dice Barth, “para que el hombre gane”. Con esto en la cruz se transforma la antigua imagen de Dios, la idea de un poder dominador, paternal o frío, contra la que se rebela la problemática de la teodicea. “Dios es distinto.” En el Crucificado se despoja del poder y del dominio, se anonada hasta esa muerte. ¿Por qué y por quién sufre el ungido de Dios? Ésta es la roca de la fe cristiana, contra la opinión de Georg Büchner, pues aquí hay dolor concreto de Dios en lugar de un poderío abstracto, y la inmortalidad abstracta de Dios se ha hecho en Cristo “muerte de Dios”. Según la idea latente en Job y en el siervo de Dios de Isaías, a Dios ya no se le puede citar ante un tribunal donde sea competente la teodicea humana, pues esta misma comparece ante juicio, ella misma está en juego, pero en un juego donde el perdedor es quien gana. Pero luego, la cruz del Resucitado revela quién es y dónde está Dios. Ahora bien, sólo bajo esta condición: “Dios a la luz del Crucificado”, es decir, la cruz de Cristo adquiere fuerza legal y un sentido de cara al futuro en el marco de la teodicea presentándonos a Dios, ya no como un más allá celestial, sino como un ser humano y terreno en el Crucificado. Dios ya no es el acusado en el juicio por el problema de la teodicea humana, sino que la respuesta está constituida por el problema mismo. Así la cruz de Cristo se convierte en la “teodicea cristiana”: una autodefensa de Dios, en que el juicio versa y la sentencia recae sobre Dios mismo, para que el hombre viva. Esta dialéctica aparentemente paradójica de la presencia de Dios en el crucificado y en el abandonado no es una paradoja acabada en sí misma, sino una dialéctica abierta. Nosotros topamos con su apertura al futuro cuando, al Dios que a través de la

72. H. OTT, *Wirklichkeit und Glaube*, 356.

73. Ibid. 357.

74. Cf. capítulo IV, 3; VII, 6.

resurrección se mostró potente a los testigos, lo definimos por el Dios que en la cruz estaba implicado para todos»⁷⁵.

Todo esto demuestra lo fructífera que es también en la actualidad una renovación de la actitud frente a la cristología clásica. Pero esto no significa que sea lícito eximirse de los demás problemas que fueron tratados en el capítulo sobre la historicidad de Jesús. Pues, por el contrario, hemos de seguir preguntando: ¿Es comprensible todavía hoy la cristología clásica en lo que se refiere precisamente a sus conceptos y a la concepción del mundo que le sirve de trasfondo? ¿Corresponde realmente esa cristología a la doctrina neotestamentaria de Jesucristo tan perfectamente como se creyó durante muchos siglos? Las nuevas ideas desarrolladas sobre esa cristología tanto en el campo católico como en el protestante, ¿no implican una serie de correcciones esenciales? Y, sin embargo, ¿no habrá que decir también que esta renovada cristología dogmática todavía está lejos de mostrar la realidad humana de Jesús? ¿No sería preciso tomar en serio, mucho más que el dogma hasta ahora, la investigación histórica sobre Jesús?

Claro que una empresa así, en *definitiva*, sólo será interesante si, al llevar a cabo todas esas nuevas formas de pensar en moderno y de traducir las cosas a la mentalidad actual, se está dispuesto a aceptar en todo su vigor el mensaje neotestamentario, aun dando entrada a todas las posibles diferencias históricas y a las diversas matizaciones. A *Paul van Buren*, por ejemplo, no se le puede hacer el reproche de haberse inhibido de un trabajo de reflexión sobre la cristología clásica⁷⁶ al plantearse el problema de la significación del evangelio para el mundo secular⁷⁷. Es particularmente interesante el hecho de que este intérprete del aspecto «secular» del evangelio, siguiendo la huella de otros investigadores, no sólo descubre que se ha producido un abandono de la realidad humana de Jesús⁷⁸, sino también que existe un problema acerca de la inmutabilidad e impasibilidad de Dios: «La idea que los padres tenían de Dios influyó en todo el desarrollo de la cristología clásica y supuso para la teología un problema que a partir de entonces ha ocupado constantemente su atención. Los padres de la Iglesia insistían en la inmutabilidad de Dios y de su Verbo, pues mutabilidad era para ellos signo de im-

perfección, de desorden y de caducidad. Pero es difícil compaginar este presupuesto con los escritos bíblicos. Por una parte, los padres de la Iglesia afirman que en Cristo Dios está en unidad indivisible con la «naturaleza» humana; y por otra, ellos dicen que Jesucristo sufrió realmente y murió en la cruz. Si hubieran seguido pensando con lógica y afirmado que Dios no es cognoscible fuera de su propia revelación y que, por tanto, tenemos que empezar por Jesucristo si queremos saber algo sobre Dios, se habrían encontrado en disposición de comenzar por la cruz como acción por la que Dios se revela a sí mismo, deduciendo de ahí que él puede sufrir, y viendo cómo su gloria es tan grande que hasta puede anonadarse. Si hubieran procedido así, la cristología clásica habría seguido otro camino»⁷⁹.

Así, pues, van Buren tiene buena parte de razón con su crítica y, en el fondo, también con su intención de hacer inteligible el evangelio para el hombre «secular» o, mejor dicho, para el creyente de hoy, y de comprender el evangelio partiendo de la cristología como punto neurálgico. Tampoco debería discutirse la utilidad del análisis filosófico del lenguaje, que podría aportar abundante luz a la teología actual (y también a la filosofía). Lo problemático es solamente el modo como van Buren aplica a la doctrina neotestamentaria algunos principios bastante apriorísticos de ciertos analistas del lenguaje, con el fin de conseguir una síntesis cristológica entre una teología de «derechas» y otra «de izquierdas», propósito que en sí es loable. Mas como (según ocurre en toda desmitización) no permite que el mensaje neotestamentario corrija los presupuestos gratuitos de la actitud personal con la que se acerca a la doctrina del Nuevo Testamento, sino que usa esos prejuicios para enjuiciar dicha doctrina, los resultados a los que llega van Buren son muy escasos y carecen de substancia: Jesús queda reducido a un hombre singularmente libre para los demás, cuya libertad se hizo contagiosa⁸⁰. En el fondo esta cristología, que se presenta con faz tan radical, no puede resultar muy sugestiva y revolucionaria para los «seculares» americanos que piensan empíricamente y en los que se centra constantemente la atención de van Buren. Propiamente, no se trata ahí de algo que ellos, con más o menos agudeza, no pudieran decirse a sí mismos, sin tener que recurrir a una violación del evangelio abandonando la exégesis seria. Van Buren tampoco puede llamar en su defensa a Bonhoeffer, con cuyas palabras abre su libro, ni a Barth y Bultmann, a los que también cita muy superficialmente. La cita de Bonhoeffer que van Buren aduce demuestra exactamente lo contrario de lo que él pretende, puesto que pone de manifiesto cómo debería ser la teología en este mundo «secularizado». Antes indicábamos el texto y el contexto completo de ese pasaje de Bonhoeffer: «No seríamos sinceros si no reconociéramos que hemos de vivir en el mundo... *etsi Deus non daretur*. Y lo reconocemos ¡en presencia de Dios!; Dios mismo es quien nos obliga a esta confesión. Así, el hecho de nuestra emancipación nos conduce a un sincero reconocimiento de

75. J. MOLTSMANN, *Perspektiven der Theologie*, 47s.

76. P. VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel Based on an Analysis of its Language*.

77. P. VAN BUREN, *ibid.* 23-55.

78. Cf. *ibid.* 38-40.

79. *Ibid.* 42 (ed. al. 44).

80. *Ibid.* 157.

que nuestra situación es un estado de presencia de Dios»⁸¹. No hay duda de que Bonhoeffer estaba profundamente interesado por la vivencia de la realidad del mundo, mediante la fe, pero la condición previa para eso era, a su juicio, la unidad entre el mundo y Dios que se ha producido en Jesucristo. Una cristología sin teología no es cristología. Puesto ante la disyuntiva de elegir entre el «Evangelio del Padre» según Harnack (donde no tiene entrada Jesús) y el «Evangelio de Jesús» según van Buren (donde no se cuenta con el Padre), a la luz del Nuevo Testamento y en consonancia con los gustos del mundo moderno cualquiera se decidiría por Harnack. Pero nadie se halla puesto ante tal disyuntiva, ni en virtud del Nuevo Testamento ni por causa del mundo moderno. Lo que hay de positivo en la intención de van Buren ha de llevarse a feliz término, mas por procedimientos muy diversos de los suyos.

ABREVIATURAS

- EKL** *Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch* (publicado bajo la dirección de H. BRUNOTTE y O. WEBER, Gotinga 1955ss).
- D** H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona - Friburgo de Brisgovia - Roma 31960).
- DTC** *Dictionnaire de Théologie Catholique* (publicado bajo la dirección de A. VACANT y E. MANGENOT, continuado por E. AMANN, París 1903ss).
- H** *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (publicados bajo la dirección de J. HOFFMEISTER, Stuttgart 1936).
- LThK** *Lexikon für Theologie und Kirche*, vols. I-X (publicados bajo la dirección de J. HÖFER y K. RAHNER, Friburgo de Brisgovia 1956-65).
- N** *Theologische Jugendschriften, nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin* (publicados bajo la dirección de H. Nohl, Tübinga 1907).
- RGG** *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (publicado bajo la dirección de K. Galling, Tübinga 1957ss).
- ThQ** «Tübinger Theologische Quartalschrift» (Stuttgart 1819ss).
- ZThK** «Zeitschrift für Theologie und Kirche» (Tübinga 1891ss).

BIBLIOGRAFÍA

I. OBRAS DE GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

En principio usamos la *Kritische Gesamtausgabe* de LASSON-HOFFMEISTER. La citamos con el tomo en números romanos y la página (por ejemplo: XIII, 122). Para evitar confusiones hemos conservado la numeración corriente in-

81. D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, 241.

cluso al usar nuevas ediciones de HOFFMEISTER, con diversa numeración de tomos. Así citamos también las cartas bajo la numeración original XXVII-XXX.

Vorlesungen über die Ästhetik y *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, que faltan en la *Kritische Gesamtausgabe*, las citamos según la edición jubilar de GLOCKNER (con el signo G, número de tomo y página, por ejemplo: G XIX, 343).

Finalmente para los escritos de juventud usamos las conocidas colecciones de NOHL (citado N y página) y HOFFMEISTER (citado H y página).

Para hallar más fácilmente los textos ofrecemos la siguiente visión de conjunto de los tomos usados (ulteriores datos bibliográficos en el texto mismo):

1. Edición crítica de Lasson-Hoffmeister

- I *Erste Druckschriften.*
- II *Phänomenologie des Geistes.*
- III-IV *Wissenschaft der Logik.*
- V *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften.*
- VI *Grundlinien der Philosophie des Rechts.*
- VII *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie.*
- VIII-IX *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte.*
- X *Vorlesungen über die Ästhetik* (sólo la mitad del vol.: *Die Idee und das Ideal*).
- XII-XIV *Vorlesungen über die Philosophie der Religion.*
- XV *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (sólo la introducción: *System und Geschichte der Philosophie*).
- XVIII *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie.*
- XIX-XX *Jenenser Realphilosophie* I-II.
- XXI *Nürnberger Schriften.*
- XXII *Berliner Schriften.*
- XXVII-XXX *Briefe von und an Hegel.*

2. Edición jubilar de Glockner

- G XII-XIV *Vorlesungen über die Ästhetik* (edición de HOTH).
- G XVII-XIX *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (edición de MICHELET).

3. Diversas colecciones de Textos de Hegel

- N *Theologische Jugendschriften, nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin* (bajo la dirección de H. NOHL, Tubinga 1907).

H *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (bajo la dirección de J. HOFFMEISTER, Stuttgart 1936).

4. Obras de Hegel en edición castellana

- Estética*, 2 vols., 1908.
- Filosofía del derecho*, 1878.
- Filosofía del Espíritu*, Madrid 1907.
- Enciclopedia de las ciencias filosóficas*: I. *Lógica*; II. *Filosofía de la naturaleza*; III. *Filosofía del espíritu*, Madrid 1918.
- Filosofía de la historia*, 2 vols. 1928.
- Fenomenología del espíritu* (prólogo, introducción y última parte sobre *El saber absoluto*), 1935.
- Ciencia de la lógica*, Buenos Aires 1956.
- Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, Madrid 1935.
- Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid 1935.

II. BIBLIOGRAFÍA SOBRE HEGEL

- ADORNO, TH. W., *Drei Studien zu Hegel* (Frankfurt del Meno, 1963).
- ALBRECHT, W., *Hegels Gottesbeweis. Eine Studie zur «Wissenschaft der Logik»* (Berlín 1958).
- ANTONI, C., *L'estetica di Hegel*, en «Giornale critico della filosofia italiana» 14 (1960).
- ANZ, W., *Art. Hegel*, en EKL II (Gotinga 1958) 43-48.
- ASPELIN, G., *Hegels Tübinger Fragment. Eine psychologisch-ideengeschichtliche Untersuchung* (Lund 1933).
- ASVELD, P., *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation* (Lovaina-París 1953).
- AXMANN, W., *Die Frage nach dem Ursprung des dialektischen Denkens bei Hegel* (Wurzburgo 1939).
- BAADER, F. v., *Revision der Philosopheme der Hegel'schen Schule bezüglich auf das Christentum. Nebst zehn Thesen aus einer religiösen Philosophie. Sämtliche Werke*, vol. IX (Leipzig 1855) 289-436.
- , *Über die Vernünftigkeit der drei Fundamentaldoktrinen des Christentums von Vater und Sohn, von der Wiedergeburt und von der Mensch- und Leibwerdung Gottes. Aus einem Sendschreiben an Freiherrn Stransky auf Greifenfels*, en *Sämtliche Werke*, vol. X (Leipzig 1855) 17-52.
- BALTHASAR, H.U.V., *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, vol. I-III (vol. I, *Der deutsche Idealismus*, Salzburgo-Leipzig 1937-39).
- BARION, J., *Dialektik der Natur und Geschichte*, en *Erkenntnis und Verantwortung* (homenaje a Th. Litt, Düsseldorf 1960) 91-104.

- , *Hegel und die marxistische Staatslehre* (Bonn 1963).
- BARTH, K., *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* (Zollikon-Zürich 1952) § 10: Hegel. p.343-378.
- , P., *Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann. Ein kritischer Versuch* (Leipzig 1890, 1925).
- BARTSCH, H., *Register zu Hegels Vorlesungen über die Ästhetik* (1844, reimpr. Stuttgart 1966).
- BASCH, V., *Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne* (Paris 1927).
- BAUER, B., *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum* (Leipzig 1841).
- BEERLING, R.F., *De List der Rede in de Geschiedensfilosofie van Hegel* (Arnhem 1959).
- BÉNARD, CH., *L'esthétique allemande contemporaine* (Paris 1876).
- BENSE, M., *Hegel und Kierkegaard* (Colonia - Krefeld 1948).
- BENVENUTO, M., *Hegel, filosofo della religione* (Nápoles 1953).
- BERGH VAN EYSINGA, G.A., VAN DEN, *Hegel* (bajo la dirección de H.A. Ett, La Haya 1960).
- BEYER, W.R., *Zwischen Phänomenologie und Logik. Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung* (Frankfurt del Meno 1955).
- BINDER, J.-BUSSE, M.-LARENZ, K., *Einführung in Hegels Rechtsphilosophie. Vorträge* (Berlín 1931).
- BLOCH, E., *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel* (1951; edición ampliada Frankfurt del Meno 1962). Trad. cast.: *El pensamiento de Hegel*, 1949.
- BODAMMER, TH., *Hegels Deutung der Sprache* (Hamburgo 1969).
- BOEHM, H.G., *Das Todesproblem bei Hegel und Hölderlin* (1797-1800) (tesis, Marburgo 1932).
- BRÖCKER, W., *Formale, transzendente und spekulative Logik* (Frankfurt del Meno 1962).
- , *Auseinandersetzungen mit Hegel* (Frankfurt del Meno 1965).
- BROUAIRE, C., *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel* (Paris 1964).
- BRUIJN, J.C., *Hegel's Phaenomenologie. Proeve van Tekstverklaring*, vols. I-II (tesis, Amsterdam 1923).
- BRUNET, CH., *L'ontologie dans l'«Encyclopédie» de Hegel*, en «Revue de métaphysique et de morale» 65 (1960) 449-462.
- BRUNSTÄD, F., *Untersuchungen zu Hegels Geschichtstheorie* (tesis, Berlín 1909).
- , *Vorrede zu Hegels Philosophie der Geschichte*, reimpresso en F. BRUNSTÄD, *Gesammelte Aufsätze und kleinere Schriften* (bajo la dirección de E. GERSTENMAIER y C.G. SCHWEITZER, Berlín 1957) 44-68.
- BUCHNER, H., *Hegel und das Kritische Journal der Philosophie*, en *Hegel-Studien*, vol. III (1965) 95-156.
- BÜLOW, F., *Der Entwurf der Hegelschen Sozialphilosophie* (Leipzig 1920).
- BURIAN, W., *Revolutionär und Kantianer. Ein Beitrag zur neueren Bestimmung*

- des Einflusses der Französischen Revolution und der Gedanken Kants auf die geistige Entwicklung des jungen Hegel in der Zeit von Tübingen bis hin nach Frankfurt* (tesis, París 1969).
- CHAPELLE, A., *Hegel et la religion*, vols. I-II (Paris - Bruselas 1964-67).
- CHEVALIER, J., *Histoire de la pensée*, vol. IV: *La pensée moderne: De Hegel à Bergson* (bajo la dirección de L. HUSSON, París 1966).
- CLARK, M., *Logic and System. A Study of the Transition from «Vorstellung» to Thought in the Philosophy of Hegel* (Lovaina 1960).
- COPLESTON, F., *A History of Philosophy*, vol. VII: *From Fichte to Nietzsche* (Londres 1963).
- CORETH, E., *Dialektik und Analogie des Seins. Zum Seinsproblem bei Hegel und in der Scholastik*, en «Scholastik» 26 (1951) 57-86.
- , *Das dialektische Sein in Hegels Logik* (Viena 1952).
- , *Hegel und der dialektische Materialismus*, en «Scholastik» 27 (1952) 55-67.
- COTTIER, G.M.-M., *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes* (París 1959).
- CROCE, B., *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel. Studio critico* (Bari 1907). Trad. cast.: *Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel*, 1943.
- , *Ultimi saggi* (Bari 1935).
- DANZEL, W., *Über die Ästhetik der Hegelschen Philosophie* (Hamburgo 1844).
- DIETER, TH., *Die Frage der Persönlichkeit Gottes in Hegels Philosophie* (tesis, Tübinga 1917).
- DILTHEY, W., *Die Jugendgeschichte Hegels. Gesammelte Schriften*, vol. IV (1905; Leipzig - Berlín 1925) 1-187.
- , *Fragmente aus dem Nachlass. Gesammelte Schriften*, vol. IV (1905; Leipzig - Berlín 1925) 190-282.
- DOMKE, K., *Das Problem der metaphysischen Gottesbeweise in der Philosophie Hegels* (Leipzig 1940).
- DRESCHER, W., *Die dialektische Bewegung des Geistes in Hegels Phänomenologie* (Speyer 1937).
- DULCKEIT, G., *Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels* (Munich 1947).
- DULCKEIT, G. - VON ARNIM, CH., *Hegels Kunstphilosophie*, en «Philosophisches Jahrbuch» 67 (1959) 285-304.
- EHRENBERG, H., *Hegel. Der Disputation drittes Buch* (Munich 1925).
- ELERT, W., *Der Kampf um das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel* (Munich 1921).
- EPHRAIM, F., *Untersuchungen über den Freiheitsbegriff Hegels in seinen Jugendarbeiten*, 1.ª parte (Berlín 1928).
- ESCHENMAYER, C.A., *Die Hegelsche Religions-Philosophie verglichen mit dem christlichen Prinzip* (Tübinga 1834).
- FABRO, C., G. G.F. Hegel, *la dialéctica. Antología sistemática* (Brescia 1960).

- FACKENHEIM, E.L., *The Religious Dimension in Hegel's Thought* (Bloomington - Londres 1967).
- FAZIO ALLMAYER, V., *Ricerche hegeliane* (Florenca 1959).
- FESSARD, G., *Deux interprètes de la Phénoménologie de Hegel: J. Hyppolite et A. Kojève*, en «Études» 255 (1947) 368-373.
- , *La dialectique des exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola* (Paris 1956).
- , *Attitude ambivalente de Hegel en face de l'histoire*, en «Archives de Philosophie» 24 (1961) 207-241.
- FETSCHER, I., *Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel*, en «Marxismus Studien», serie tercera (1954) 66-169.
- FEUERBACH, L., *Über Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit* (Mannheim 1839).
- FINDLAY, J.N., *Hegel. A Re-examination* (Londres - Nueva York 1958).
- FISCHER, H., *Hegels Methode in ihrer ideengeschichtlichen Notwendigkeit* (Munich 1928).
- FISCHER, K., *Hegels Leben, Werke und Lehre*, vols. I-II (Heidelberg 1901).
- FLACH, W., *Negation und Andersheit. Ein Beitrag zur Problematik der Letztbegründung* (Munich - Basilea 1959).
- , *Hegels dialektische Methode*, en «Hegel-Studien», fasc. 1 (Bonn 1964) 55-64.
- FLEISCHMANN, E.J., *La philosophie politique de Hegel. Sous forme d'un commentaire des fondements de la philosophie du droit* (Paris 1964).
- , *Hegel's Umgestaltung der Kantischen Logik*, en «Hegel-Studien», vol. III (Bonn 1965) 181-207.
- FLEISCHMANN, J., *Objektive und subjektive Logik bei Hegel*, en «Hegel-Studien», fasc. 1 (Bonn 1964) 45-54.
- FLÜGGE, J., *Die sittlichen Grundlagen des Denkens. Hegels existentielle Erkenntnisgesinnung* (Hamburg 1953).
- FOSTER, M.B., *Die Geschichte als Schicksal des Geistes in der Hegelschen Philosophie* (Tübingen 1929).
- FRANCHINI, R., *Le origini della dialettica* (Nápoles 1961).
- GADAMER, H.-G., *Hegel und die antike Dialektik*, en «Hegel-Studien», vol. I (Bonn 1961) 173-199.
- GANS, E., *Vorwort zu Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechtes* (Berlin 1833).
- GARAUDY, R., *Dieu est mort. Étude sur Hegel* (Paris 1962).
- , *La pensée de Hegel* (Paris 1967).
- GERDES, H., *Das Christusbild Sören Kierkegaards verglichen mit der Christologie Hegels und Schleiermachers* (Düsseldorf - Colonia 1960).
- GIESE, G., *Hegels Staatsidee und der Begriff der Staatserziehung* (Halle 1926).
- GIRNDT, H., *Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems in der Hegelschen «Differenzschrift»* (Bonn 1965).

- GLOCKNER, H., *Hegel*, vol. I (Stuttgart 1920, 31954); vol. II (Stuttgart 1940, 21958).
- , *Der Begriff in Hegels Philosophie* (Tübingen 1924).
- , *Hegel-Lexikon*, vols. I-IV (Stuttgart 1934).
- , *Beiträge zum Verständnis und zur Kritik Hegels sowie zur Umgestaltung seiner Geisteswelt*, en «Hegel-Studien», fasc. 2 (Bonn 1965).
- GÖRLAND, I., *Die Kantkritik des jungen Hegel* (Frankfurt del Meno 1966).
- GRÉGOIRE, FR., *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel - Feuerbach* (Louvain 1947).
- , *Études Hégéliennes. Les points capitaux du système* (Louvain - Paris 1958).
- GROOS, H., *Der Deutsche Idealismus und das Christentum. Versuch einer vergleichenden Phänomenologie* (Munich 1927).
- GROPP, R.O., *Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus* (Berlin 1958).
- GROSSE Sowjet-Enzyklopädie, Art. *Hegel* (Moscu 21952; Berlin 1955).
- GÜNTHER, G., *Idee und Grundriss einer nicht-aristotelischen Logik*. Vol. I: *Die Idee und ihre philosophischen Voraussetzungen* (Hamburg 1959).
- , *Das Problem einer Formalisierung der transzendental-dialektischen Logik. Unter besonderer Berücksichtigung der Logik Hegels*, en «Hegel-Studien», fasc. 1 (Bonn 1964) 65-123.
- GUEREÑU, E. DE, *Das Gottesbild des jungen Hegel. Eine Studie zu «Der Geist des Christentums und sein Schicksal»* (Friburgo de Brisgovia - Munich 1969).
- GUZZONI, U., *Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels «Wissenschaft der Logik»* (Friburgo de Brisgovia - Munich 1963).
- HAAG, K.H., *Philosophischer Idealismus. Untersuchungen zur Hegelschen Dialektik mit Beispielen aus der Wissenschaft der Logik* (Frankfurt del Meno 1967).
- HABERMAS, J., *Theorie und Praxis* (Neuwied - Berlin 1963, 21967) 89-107: *Hegels Kritik an der Französischen Revolution*.
- HADLICH, H., *Hegels Lehren über das Verhältnis von Religion und Philosophie*, 1.ª parte (Halle 1906).
- HAERING, TH., *Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*, vols. I-II (Leipzig - Berlin 1929-1938).
- , *Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes*, en: *Verhandlungen des dritten Hegelkongresses* (1934) 118-138.
- , *Hegels Lehre von Staat und Recht. Ihre Entwicklung und Bedeutung für die Gegenwart* (Stuttgart 1940).
- HAGEN, E.V., *Abstraktion und Konkretion bei Hegel und Kierkegaard* (Bonn 1969).
- HARTMANN, E.V., *Über die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchung* (Berlin 1868).
- HARTMANN, K., *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu*

- Hegels Logik. Eine Untersuchung zu «L'Être et le néant» (Berlín 1963).
- HARTMANN, N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus* (Berlin-Leipzig 1929), 2.^a parte: Hegel.
- HAYM, R., *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werk der Hegelschen Philosophie* (Berlín 1857; reimpr. Hildesheim 1962).
- HEER, FR., *Hegel. Auswahl und Einleitung* (Fischer-Bücherei 86; Francfort del Meno-Hamburg 1955).
- HEGEL-JAHRBUCH (bajo la dirección de F. NICOLIN y O. PÖGGELER, volúmenes I-IV; Bonn 1961-67), fasc. 1-4 (Bonn 1961-69).
- HEIDEGGER, M., *Holzwege* (Francfort del Meno 1950) 105-192: *Hegels Begriff der Erfahrung*.
- , *Hegel und die Griechen*, en *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken* (homenaje a H.-G. Gadamer; Tubinga 1960) 43-57.
- HEINTEL, E., *Hegel und die analogia entis* (Bonn 1958).
- HEISS, R., *Wesen und Formen der Dialektiker des 19. Jahrhunderts. Hegel, Kierkegaard, Marx* (Colonia-Berlín 1963).
- HELLER, E., *Die Reise der Kunst ins Innere und andere Essays* (Francfort del Meno 1966) 121-197: *Die Reise der Kunst ins Innere. Variationen auf das Hauptthema von Hegels Ästhetik*.
- HENRICH, D., *Der ontologische Gottesbeweis* (Tubinga 1960).
- , *Anfang und Methode der Logik*, en «Hegel-Studien», fasc. 1 (Bonn 1964) 19-35.
- , *Leutwein über Hegel. Ein Dokument zu Hegels Biographie*, en «Hegel-Studien», vol. III (Bonn 1965) 39-77.
- HENRICI, P., *Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der «Phänomenologie des Geistes» und der ersten «Action»* (Pullach/Munich 1958).
- , *Hegel und die Theologie. Ein kritischer Bericht*, en «Gregorianum» 48 (1967) 706-746.
- HERING, O.B., *Vergleichende Darstellung und Beurteilung der Religionsphilosophie Schleiermachers und Hegels* (tesis, Jena 1882).
- HESSEN, J., *Hegels Trinitätslehre. Zugleich eine Einführung in Hegels System* (Friburgo de Brisgovia 1922).
- HIRSCH, E., *Die Reich-Gottes-Begriffe des neuern europäischen Denkens. Ein Versuch zur Geschichte der Staats- und Gesellschaftsphilosophie* (Gottinga 1921).
- , *Die idealistische Philosophie und das Christentum. Gesammelte Aufsätze* (Gütersloh 1926).
- , *Fichtes, Schleiermachers und Hegels Verhältnis zur Reformation* (Gottinga 1930).
- , *Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, vol. IV (Gütersloh 1949, 1960) 447-490: Hegel.

- HOČEVAR, R.K., *Stände und Repräsentation beim jungen Hegel* (Munich 1968).
- HOETSCHL, C., *Das Absolute in Hegels Dialektik. Sein Wesen und seine Aufgabe im Hinblick auf Wesen und systematische Stellung Gottes als des actus purus in der Aristotelischen Akt-Potenz-Metaphysik dargestellt* (Paderborn 1941).
- HOFFMEISTER, J., *Hölderlin und Hegel* (Tubinga 1931).
- , *Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung in Hegels Realphilosophie* (Leipzig 1932).
- HOMMES, J., *Krise der Freiheit. Hegel-Mark-Heidegger* (Ratisbona 1958).
- HOTH, H.G., *Vorstudien für Leben und Kunst* (Stuttgart-Tubinga 1835).
- HYPPOLITE, J., *Les travaux de jeunesse de Hegel d'après des ouvrages récents*, en «Revue de Métaphysique et de Morale» 42 (1935) 399-426, 549-577.
- , *Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne de Jena*, en «Revue de Métaphysique et de Morale» (1936).
- , *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (Paris 1947).
- , *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* (Paris 1948).
- , *Logique et existence. Essai sur la Logique de Hegel* (Paris 1953).
- ILJIN, I., *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre* (Bern 1946).
- JÜNGER, FR.G., *Vermittlung und Grenze. Zur Geschichte der Hegelschen Dialektik*, en «Merkur» 14 (1960) 201-225.
- KAMINSKY, J., *Hegel on Art. An Interpretation of Hegel's Aesthetics* (Nueva York 1962).
- KAUFMANN, W., *Hegel. Reinterpretation, Texts and Commentary* (Garden City 1965).
- KERN, W., *Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin*, en «Scholastik» 34 (1959) 394-427.
- , *Art. Hegel. Hegelianismus*, en LThK IV (Friburgo de Brisgovia 1960) 50.
- , *Neue Hegel-Bücher. Ein Literaturbericht für die Jahre 1958-1960*, en «Scholastik» 37 (1962) 85-114, 550-578; 38 (1963) 62-90.
- , *Hegel-Bücher 1961-1966. Ein Auswahlbericht*, en «Theologie und Philosophie» 42 (1967) 79-88, 402-418; 44 (1969) 245-267.
- , *Atheismus-Christentum-emanzipierte Gesellschaft. Zu ihrem Bezug in die Sicht Hegels*, en «Zeitschrift für katholische Theologie» 91 (1969) 399-421.
- KIMMERLE, H., *Zur theologischen Hegelinterpretation*, en «Hegel-Studien» volumen III (Bonn 1965) 356-369.
- , *Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807)*, en «Hegel-Studien», vol. IV (Bonn 1967) 21-99.
- , *Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften*, en «Hegel-Studien» vol. IV (Bonn 1967) 125-176.
- , *Zur Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena*, en «Hegel-Studien» fasc. 4 (Bonn 1969) 33-47.
- KLAIBER, J., *Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren* (homenaje jubilar a la Universidad de Tubinga, Stuttgart 1877).

- KNOX, J., *The Aesthetic Theories of Kant, Hegel and Schopenhauer* (Londres 1958).
- KOCH, T., *Differenz und Versöhnung. Eine Interpretation der Theologie G.W.F. Hegels nach seiner «Wissenschaft der Logik»* (Gütersloh 1967).
- KOJÉVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit réunies et publiées par Raymond Queneau* (Paris 1947).
- KOYRÉ, A., *Hegel à Jéna. A propos de publications récentes*, en «Revue d'histoire et de philosophie religieuses» 15 (1935) 420-458.
- KRONER, R., *Von Kant bis Hegel*, vols. I-II (Tubinga 1921-24; reimpr. 1961).
- , *Die Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena zur Kulturphilosophie* (Tubinga 1928).
- , *System und Geschichte bei Hegel*, en «Logos» 20 (1931) 243-258.
- , *Vom Sinn der Geschichte*, en: *Erkenntnis und Verantwortung* (homenaje a Th. Litt, Düsseldorf 1960) 194-206.
- KRÜGER, H.-J., *Theologie und Aufklärung. Untersuchungen zu ihrer Vermittlung beim jungen Hegel* (Stuttgart 1966).
- KRUIITHOF, J., *Het uitgangspunt van Hegel's ontologie* (Brujas 1959).
- KÜHLER, O., *Sinn, Bedeutung und Auslegung der Heiligen Schrift in Hegels Philosophie. Mit Beiträgen zur Bibliographie über die Stellung Hegels (und der Hegelianer zur Theologie, insbesondere) zur Heiligen Schrift* (Leipzig 1934).
- KUHN, H., *Die Vollendung der klassischen deutschen Ästhetik durch Hegel* (Berlín 1931).
- KYM, A.L., *Hegels Dialektik in ihrer Anwendung auf die Geschichte der Philosophie* (Zurich 1949).
- LACORTE, C., *Il primo Hegel* (Florenca 1959).
- LAKEBRINK, B., *Hegels Dialektische Ontologie und die thomistische Analektik* (Colonia 1955).
- , *Anselm von Canterbury und die Hegelsche Metaphysik*, en *Parusia* (homenaje a J. Hirschberger, Francfort del Meno 1965) 455-470.
- LANDGREBE, L., *Das Problem der Dialektik*, en «Marxismus-Studien», serie 3.^a (Tubinga 1960) 1-65.
- LISSON, G., *Hegel als Geschichtsphilosoph* (Leipzig 1920).
- , *Einführung in Hegels Religionsphilosophie* (Leipzig 1930).
- , *Hegels Religionsphilosophie*, en: *Verhandlungen des zweiten Hegelkongresses* (1931) 183-193.
- LAUENER, H., *Die Sprache in der Philosophie Hegels mit besonderer Berücksichtigung der Ästhetik* (Berna 1962).
- LEESE, K., *Die Geschichtsphilosophie Hegels auf Grund der neu erschlossenen Quellen untersucht und dargestellt* (Berlín 1922).
- LITT, TH., *Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung* (Heidelberg 1953, 2^a 1961).
- LORENZEN, P., *Das Problem einer Formalisierung der Hegelschen Logik*, en: «Hegel-Studien», fasc. 1 (Bonn 1964) 125-130.

- LOTZ, J.B., *Scholastische Urteilslehre und Hegelsche Seinsdialektik*, en: «Scholastik» 36 (1961) 550-565.
- , *Hegel und Thomas. Eine Begegnung*, en: «Gregorianum» 48 (1967) 449-480.
- LÖWENSTEIN, J., *Hegels Staatsidee. Ihr Doppelgesicht und ihr Einfluss im 19. Jahrhundert* (Berlín 1927).
- LÖWITH, K., *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* (Stuttgart 2^a 1950).
- , *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (Stuttgart 3^a 1953).
- , *Hegels Aufhebung der christlichen Religion*, en «Hegel-Studien», fasc. 1 (Bonn 1964) 193-236.
- LUKÁCS, G., *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie* (Zürich - Viena 1948).
- , *Hegels Ästhetik*, en G.W.F. HEGEL, *Ästhetik* (edición de F. BASSENGE, Berlín - Weimar 1955).
- LUNATI, G., *La libertà. Saggi su Kant, Hegel e Croce* (Nápoles 1959).
- LÜTGERT, W., *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*, vols. I-III (Gütersloh 1923-25).
- MARCUSE, H., *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (Francfort del Meno 1932).
- , *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (Nueva York 1941, Londres 2^a 1955).
- MARIETTI, A., *La pensée de Hegel* (Paris 1957).
- MARSCH, W.-D., *Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik* (Munich 1965).
- , *Logik des Kreuzes. Über Sinn und Grenzen einer theologischen Berufung auf Hegel*, en «Evangelische Theologie» 28 (1968) 57-82.
- MARX, K., *Die Frühschriften* (bajo la dirección de S. LANDSHUT, Stuttgart 1953) 20-149; *Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie*, 1841-42, 207-224; *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*.
- MASSOLO, A., *Prime ricerche di Hegel* (Urbino 1959).
- MAURER, R.K., *Hegel und das Ende der Geschichte. Interpretationen zur «Phänomenologie des Geistes»* (Stuttgart 1965).
- MAYER-MOREAU, *Hegels Sozialphilosophie* (Tubinga 1910).
- MCTAGGART, J., *A Commentary on Hegel's Logic* (Cambridge 1910).
- MEHLIS, G., *Die Geschichtsphilosophie Hegels und Comtes*, en «Jahrbuch für Soziologie», vol. III (1927) 91-109.
- MERKER, E., *Nikolaus von Cues und Hegel. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Theologie*, en «Kant-Studien», vol. 48 (1956-1957) 216-234.
- MEULEN, J. VAN DER, *Hegel. Die gebrochene Mitte* (Hamburg 1958).
- MICHELET, C.L., *Hegel der unwiderlegte Weltphilosoph. Eine Jubelschrift* (Leipzig 1870).

- MÖLLER, J., *Der Geist und das Absolute. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie in Begegnung mit Hegels Denkwelt* (Paderborn 1951).
- , *Thomistische Analogie und Hegelsche Dialektik*, en ThQ 137 (1957) 129-159.
- MOOG, W., *Hegel y la escuela hegeliana*, Madrid 1931.
- MÜLLER, E., (dir.), *Stiftsköpfe. Schwäbische Ahnen des deutschen Geistes aus dem Tübinger Stift* (Heilbronn 1938): cap. sobre Hegel y Schelling por TH. HAERING.
- MÜLLER, G.E., *Hegel über Offenbarung, Kirche und Philosophie* (Munich 1939).
- , *Hegel über Sittlichkeit und Geschichte* (Munich 1940).
- , *Hegel. Denkgeschichte eines Lebendigen* (Berna - Munich 1959).
- , *Fünf Ursprünge von Hegels Religionsphilosophie*, en «Studia Philosophica» 22 (1962) 60-82.
- , *Origins and Dimensions of Philosophy. Some Correlations* (Nueva York 1965).
- MURE, G.R.G., *An Introduction to Hegel* (Oxford 1948).
- , *A Study of Hegel's Logic* (Oxford 1950, ²1959).
- , *Some Elements in Hegel's Logic* (Oxford 1958).
- , *The Philosophy of Hegel* (Londres 1965).
- NADLER, K., *Der dialektische Widerspruch in Hegels Philosophie und das Paradoxon des Christentums* (Leipzig 1931).
- NEGRI, A., *Stato e diritto nel giovane Hegel. Studia sulla genesi illuministica della filosofia giuridica e politica di Hegel* (Padua 1958).
- NEGRI, E. DE, *La nascita della dialettica hegeliana* (Florencia 1930).
- , *Interpretazione di Hegel* (Florencia 1934).
- , *I principi di Hegel* (Florencia 1949).
- NICOLIN, F., *Hegels propädeutische Logik für die Unterklasse des Gymnasiums*, en «Hegel-Studien», vol. III (Bonn 1965) 9-38.
- , *Unbekannte Aphorismen Hegels aus der Jenaer Periode*, en «Hegel-Studien», vol. IV (Bonn 1967) 9-19.
- , *Zum Titelproblem der Phänomenologie des Geistes*, en «Hegel-Studien», vol. IV (Bonn 1967) 113-123.
- NIEL, H., *De la médiation dans la philosophie de Hegel* (París 1945).
- NINK, C., *Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes* (Ratisbona 1931).
- NOACK, L., *Der Religionsbegriff Hegels* (Darmstadt 1845).
- NOËL, G., *La logique de Hegel* (París 1933).
- OELMÜLLER, W., *Hegels Satz vom Ende der Kunst und das Problem der Philosophie der Kunst*, en «Philosophisches Jahrbuch» 73 (1965) 75-94.
- , *Geschichte und System in Hegels «Religionsphilosophie»*, en «Philosophisches Jahrbuch» 76 (1968) 67-87.
- , *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel* (Frankfurt del Meno 1969).
- OGIERMANN, H., *Hegels Gottesbeweise* (Roma 1948).
- , *Materialistische Dialektik. Ein Diskussionsbeitrag* (Munich - Salzburgo - Colonia 1958).
- , *Hegelianische Dialektik heute*, en «Scholastik» 35 (1960) 1-26.
- OISERMAN, T.I., *Die Philosophie Hegels* (ruso 1956, al. Berlín 1959).
- OOSTERBAAN, J.A., *Hegel's Phänomenologie des Geistes en de Theologische Kenleer* (Haarlem 1953).
- ORTEGA y GASSET, J., *Kant - Hegel - Dilthey* (Madrid 1958).
- OSCOLATI, R., *Fenomenologia e grazia. Il pieno compimento del soggetto umano in Hegel e nella teologia cattolica* (Roma 1968).
- OTT, E., *Die Religionsphilosophie Hegels in ihrer Genesis dargestellt und in ihrer Bedeutung für die Gegenwart gewürdigt* (Berlín 1904).
- PATOČKA, J., *Die Lehre von der Vergangenheit der Kunst*, en *Beispiel* (homenaje a E. Fink, La Haya 1965) 46-61.
- PEPERZAK, A.T.B., *Le jeune Hegel et la vision morale du monde* (La Haya 1960).
- PLENGE, J., *Hegel und die Weltgeschichte* (Münster 1931).
- PÖGGELER, O., *Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*, en «Hegel-Studien», vol. I (Bonn 1961) 255-294.
- , *Hegels Jenaer Systemkonzeption*, en «Philosophisches Jahrbuch» 71 (1963-1964) 286-318.
- , *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*, en «Hegel-Studien», fasc. 3 (Bonn 1966) 27-74.
- , *Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*, en «Hegel-Studien», fasc. 4 (Bonn 1969) 17-32.
- POPPER, K.R., *The Open Society and its Enemies* (Nueva York 1945).
- PRZYWARA, E., *Thomas und Hegel*, en *Ringende Gegenwart. Gesammelte Aufsätze II* (Augsburgo 1929) 930-957.
- PUGLIESI, F., *L'estetica di Hegel e i suoi presupposti teoretici* (Padua 1953).
- RADERMACHER, H., *Kierkegaards Hegelverständnis* (tesis, Colonia 1958).
- REBLE, A., *Hegel und die Pädagogik*, en «Hegel-Studien», vol. III (Bonn 1965) 320-355.
- REDLICH, A., *Die Hegelsche Logik als Selbsterfassung der Persönlichkeit* (Bremar 1964).
- REESE, H., *Hegel über das Auftreten der christlichen Religion in der Weltgeschichte. Ein Beitrag zur Geschichte der Religionsphilosophie* (Tubinga 1908).
- RÉGNIER, M., *Ambigüité de la théologie hégélienne*, en «Archives de Philosophie» 29 (1966) 175-188.
- , *Les apories de la théologie hégélienne*, en «Hegel-Studien», fasc. 4 (Bonn 1969) 169-179.
- RENTHE-FINK, L. V., *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und York* (Gotinga 1964).

- REUTER, H., *S. Kierkegaards religionsphilosophische Gedanken im Verhältnis zu Hegels religionsphilosophischen System* (Leipzig 1914).
- REYBURN, H.A., *The Ethical Theory of Hegel. A Study of the Philosophy of Right* (Oxford 1921).
- RIEDEL, M., *Theorie und Basis im Denken Hegels. Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjektivität* (Stuttgart 1965).
- , *Hegels Kritik des Naturrechts*, en «Hegel-Studien», vol. IV (Bonn 1967) 177-204.
- , *Einleitung zu Hegel, Studienausgabe*, vol. II (Frankfurt del Meno 1968) 9-28.
- , *Wissen, Glauben und moderne Wissenschaft im Denken Hegels*, en ZThK 66 (1969) 171-191.
- RIITTER, J., *Hegel und die Französische Revolution* (Colonia - Opladen 1957).
- ROHRMOSER, G., *Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel* (Gütersloh 1961).
- RONDET, H., *Hégélianisme et Christianisme. Introduction théologique à l'étude du système hégélien* (Paris 1965).
- ROQUES, P., *Hegel. Sa vie et ses oeuvres* (Paris 1912).
- ROSENKRANZ, K., *Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems* (Königsberg 1840, reimpr. Hildesheim 1963).
- , *G.F.W. Hegels Leben. Supplement zu Hegels Werken* (Berlin 1844, reimpr. Darmstadt 1963); se le cita con el nombre de Rosenkranz.
- , *Apologie Hegels gegen R. Haym* (Berlin 1858, reimpr. Darmstadt 1963).
- , *Erläuterungen zu Hegels Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften* (Berlin 1870).
- , *Hegel als deutscher Nationalphilosoph* (Leipzig 1870, reimpr. Darmstadt 1965).
- ROSENZWEIG, F., *Hegel und der Staat*, vol. I-II (Munich - Berlin 1920).
- ROSSI, M., *Marx e la dialettica hegeliana*, vol. I: *Hegel e lo stato* (Roma 1960).
- RÜFNER, V., *Die zentrale Bedeutung der Liebe für das Werden des Hegelschen Systems*, en *Erkenntnis und Verantwortung* (homenaje a Th. Litt, Düsseldorf 1960) 346-355.
- SCHALLER, J., *Die Philosophie unserer Zeit. Zur Apologie und Erläuterung des Hegelschen Systems* (Leipzig 1837).
- SCHILLING-WOLLNY, K., *Hegels Wissenschaft von der Wirklichkeit und ihre Quellen*, vol. I *Begriffliche Vorgeschichte der Hegelschen Methode* (Munich 1929).
- SCHMIDT, E., *Hegels Lehre von Gott. Eine kritische Darstellung* (Gütersloh 1952).
- SCHMIDT, G., *Hegel in Nürnberg. Untersuchungen zum Problem der Philosophischen Propädeutik* (Tübingen 1960).
- SCHMIDT, H., *Verheissung und Schrecken der Freiheit. Von der Krise des antikabendländischen Weltverständnisses dargestellt im Blick auf Hegels Erfahrung der Geschichte* (Stuttgart - Berlin 1964).

- SCHMIDT-JAPING, J.W., *Die Bedeutung der Person Jesu im Denken des jungen Hegel* (Göttingen 1924).
- SCHMITT, R., *Christliche Religion und Hegelsche Philosophie* (Berlin 1839).
- SCHMITZ, G., *Die List der Vernunft* (Biberach - Riss 1951).
- SCHMITZ, H., *Hegel als Denker der Individualität* (Meisenheim - Glan 1957).
- SCHNEIDER, R., *Schellings und Hegels schwäbische Geistesabnen* (Würzburg 1938).
- SCHOEPS, H.-J., *Studien zur unbekannten Religionsgeschichte* (Göttingen 1963) 255-284: *Die ausserchristlichen Religionen bei Hegel*.
- SCHRADER-KLEBERT, K., *Das Problem des Anfangs in Hegels Philosophie* (Munich - Viena 1969).
- SCHÜLER, G., *Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften*, en «Hegel-Studien», vol. II (Bonn 1963) 111-159.
- SCHULIN, E., *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke* (Göttingen 1958).
- SCHULTZ, W., *Die Grundprinzipien der Religionsphilosophie Hegels und der Theologie Schleiermachers. Ein Vergleich* (Berlin 1937).
- , *Die Bedeutung der Idee der Liebe für Hegels Philosophie*, en «Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie» 9 (1943) 217-238.
- , *Die Transformierung der Theologia crucis bei Hegel und Schleiermacher*, en «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie» 6 (1964) 290-317.
- SCHULZ, R.E., *Interpretationen zu Hegels Logik* (tesis, Heidelberg 1954).
- SCHULZ, W., *Das Problem der absoluten Reflexion* (Frankfurt del Meno 1963).
- SCHÜTTE, H.-W., *Tod Gottes und Fülle der Zeit. Hegels Deutung des Christentums*, en ZThK 66 (1969) 62-76.
- SCHWARTZ, J., *Die anthropologische Metaphysik des jungen Hegel* (Königsberg 1931).
- , *Die Vorbereitung der Phänomenologie des Geistes in Hegels Jenenser Systementwürfen*, en «Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie» 2 (1936) 127-159.
- , *Hegels philosophische Entwicklung* (Frankfurt del Meno 1938).
- SCHWEITZER, C.G., *Die Glaubensgrundlagen des Hegelschen Denkens*, en «Hegel-Studien», fasc. 1 (Bonn 1964) 237s.
- SCHWEPPENHÄUSER, H., *Kierkegaards Angriff auf die Spekulation. Eine Verteidigung* (Frankfurt del Meno 1967).
- SEEBERGER, W., *Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit* (Stuttgart 1961).
- SHEPHERD, W.C., *Hegel as a Theologian*, en «The Harvard Theological Review» 61 (1968) 583-602.
- SIMON, J., *Das Problem der Sprache bei Hegel* (Stuttgart 1966).
- SPLETT, J., *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels* (Friburgo de Brisgovia - Munich 1965).

- STACE, W.T., *The Philosophy of Hegel. A Systematic Exposition* (Londres 1924; nueva ed. Nueva York 1955).
- STAIGER, E., *Der Geist der Liebe und das Schicksal. Schelling, Hegel und Hölderlin* (Frauenfeld 1935).
- STAUDENMAYER, F.A., *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie* (Maguncia 1844).
- STEINBÜCHEL, TH., *Des Grundproblem der Hegelschen Philosophie. Darstellung und Würdigung*, vol. I: *Die Entdeckung des Geistes* (Bonn 1933).
- , *Mystik und Idealismus bei Meister Eckhart und Hegel*, en «Universitas», vol. II (1947) 1409-1423.
- STEININGER, W., *Systematische Betrachtungen über den Begriff der Persönlichkeit Gottes in der Philosophie Hegels und seiner Schule*, en «Philosophisches Jahrbuch» 65 (1956-57) 182-231.
- STENZEL, J., *Hegels Auffassung der griechischen Philosophie*, en *Verhandlungen des zweiten Hegelkongresses* 1931 (Tubinga - Haarlem 1932) 168-182.
- STUDIES IN HEGEL, *Tulane Studies in Philosophy* 9 (Nueva Orleans - La Haya 1960).
- TAMINIAUX, J., *La pensée esthétique du jeune Hegel*, en «Revue Philosophique de Louvain» 56 (1958) 222-250.
- THEUNISSEN, M., *Die Dialektik der Offenbarung. Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit der Religionsphilosophie Hegels*, en «Philosophisches Jahrbuch» 72 (1964-65) 134-160.
- THEYSSÈDRE, B., *L'Esthétique de Hegel* (París 1958).
- TILlich, P., *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology* (bajo la dirección de C.E. BRAATEN, Londres 1967) 114-135; *The Universal Synthesis: G.W.F. Hegel*.
- TOPITSCH, E., *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie* (Neuwied - Berlín 1967).
- TOUILLEUX, P., *Introduction aux systèmes de Marx et Hegel* (Tournai 1960).
- TROTT ZU SOLZ, A.V., *Hegels Staatsphilosophie und das internationale Recht* (Gotinga 1932, 1967).
- ULRICI, H., *Über Princip und Methode der Hegelschen Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik derselben* (Halle 1841).
- VANCOURT, R., *La pensée religieuse de Hegel* (París 1965).
- VECCHI, G., *L'estetica di Hegel. Saggi di interpretazione filosofica* (Milán 1956).
- VERA, A., *Introduction à la philosophie de Hegel* (París 1864).
- Verhandlungen des I. Hegelkongresses* del 22-25 de abril de 1930 en La Haya (bajo la dirección de B. WIGERSMA, Tubinga - Haarlem 1931).
- Verhandlungen des II. Hegelkongresses* del 18-21 de octubre de 1931 en Berlín (bajo la dirección de B. WIGERSMA, Tubinga - Haarlem 1932).
- Verhandlungen des III. Hegelkongresses* del 19-23 de abril de 1933 en Roma (bajo la dirección de B. WIGERSMA, Tubinga - Haarlem 1934).
- VOLKMANNS-SCHLÜCK, K.-H., *Die Entäusserung der Idee zur Natur*, en «Hegel-Studien», fasc. 1 (Bonn 1962) 37-44.

- VOLPE G. DELLA, *Hegel romantico e mistico* (Florencia 1929).
- WACKER, H., *Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant* (Berlín 1932).
- WAHL, J., *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (París 1929, 1951).
- , *La logique de Hegel comme phénoménologie* (Les cours de Sorbonne, París 1959).
- WALENTIK, L., *Der Begriff des Endzweckes der Weltgeschichte bei Hegel* (tesis, Viena 1960).
- WALGRAVE, J.H., *Rond de godsdienstfilosofie van Hegel*, en «Tijdschrift voor Philosophie» 18 (1956) 457-490.
- WEIL, E., *Hegel et l'État* (París 1950).
- , *La morale de Hegel*, en «Deucalion» 5 (1955) 101-116.
- , *Hegel*, en *Les philosophes célèbres* (bajo la dirección de M. MERLEAU-PONTY, París 1956) 258-265.
- WEIN, H., *Realdialektik. Von Hegelscher Dialektik zu dialektischer Anthropologie* (Munich 1957).
- WELTE, B., *Hegels Begriff der Religion - sein Sinn und seine Grenze*, en: «Scholastik» 27 (1952) 210-225.
- WERNER, J., *Hegels Offenbarungsbegriff. Ein religionsphilosophischer Versuch* (tesis, Leipzig 1887).
- WIEHL, R., *Platos Ontologie in Hegels Logik des Seins*, en «Hegel-Studien», vol. III (Bonn 1965) 175-180.
- WIELAND, W., *Art. Hegel*, en RGG III (Tubinga 1959) 115-119.
- WIGERSMA, B., *Wordende waarheid* (La Haya 1959).
- WOLF, K., *Die Religionsphilosophie des jungen Hegel* (tesis, Munich 1960).
- WYNEKEN, G.A., *Hegels Kritik Kants. Zur Einleitung in die Hegelsche Philosophie* (Greifswald 1898).
- ZÜFLE, M., *Prosa der Welt. Die Sprache Hegels* (Einsiedeln 1968).

III. MÁS BIBLIOGRAFÍA FILOSÓFICA

- BAUER, G., «Geschichtlichkeit». *Wege und Irrwege eines Begriffs* (Berlín 1963).
- BETZENDÖRFER, W., *Hölderlins Studienjahre im Tübinger Stift* (Heilbronn 1922).
- BINDER, W., *Hölderlins Dichtung im Zeitalter des Idealismus. Antrittsrede an der Universität Zürich*, en «Neue Zürcher Zeitung» del 22 de mayo de 1965.
- BISER, E., «Gott ist tot» - *Nietzsches Destruction des christlichen Bewusstseins* (Munich 1962).
- , *Der totgesagte Gott*, en *Lebendiges Zeugnis* (1968) 53-66.
- BLOCH, E., *Das Prinzip Hoffnung*, vol. I-III (Frankfort del Meno 1959; nueva edición 1967).

- BLUMENBERG, H., *Kant und die Frage nach dem «Gnädigen Gott»*, en «*Studium Generale*» 7 (1954) 554-570.
- BOHATEC, J., *Die Religionsphilosophie Kants in der «Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft»* (Hamburg 1938).
- BÖHM, B., *Sokrates im 18. Jahrhundert. Studien zum Werdegang des modernen Persönlichkeitsbewusstseins* (Leipzig 1929).
- BUBER, M., *Ich und Du* (Berlín 1922).
- CAROVÉ, F.W., *Rückblick auf die Ursachen der Französischen Revolution* (Hanau 1834).
- CORETH, E., *Vom Ich zum Absoluten Sein. Zur Entwicklung der Gotteslehre Fichtes*, en «*Zeitschrift für katholische Theologie*» 79 (1957) 257-303.
- , *Zu Fichtes Denkentwicklung. Ein problemgeschichtlicher Durchblick*, en «*Bijdragen, Tijdschrift voor Filosofie en Theologie*» 20 (1959) 229-241.
- DELEKAT, F., *Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften* (Heidelberg 1963).
- DESCARTES, R., *Oeuvres et lettres* (Ed. Pléiade, París 1952).
- ERDMANN, J.E., *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (Berlín 1896).
- FICHTE, J.G., *Werke* (bajo la dirección de F. MEDICUS, Leipzig 1911; reimpre-sión Darmstadt 1962).
- FUHRMANS, H., *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus* (Düsseldorf 1954).
- FUNKENSTEIN, A., *Heilsplan und natürliche Entwicklung. Formen der Gegen-wartsbestimmung im Geschichtsdenken des hohen Mittelalters* (Munich 1965).
- GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen 1960, 21965).
- GANDILLAC, M. DE, *Pascal et le silence du monde. Cahiers de Royaumont: «Philosophie»* N. 1 (París 1956).
- , *La philosophie de Nicolas de Cues* (París 1941).
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit* (Halle 1927). Trad. cast.: *El ser y el tiempo* (México 21962).
- , *Vom Wesen der Wahrheit* (Frankfort del Meno 1943).
- , *Brief über den Humanismus* (Frankfort del Meno 1947).
- , *Holzwege* (Frankfort del Meno 1950).
- , *Identität und Differenz* (Pfullingen 1957).
- , *Nietzsche*, vol. I-II (Pfullingen 1961).
- , *Zeit und Sein*, en *L'endurance de la pensée. Pour saluer Jean Beaufret* (París 1968) 16-71.
- HEIMSOETH, H., *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik* (Stuttgart 31958); tr. cast. *Los seis grandes temas de la metafísica occi-dental*, Rev. Occidente. Madrid 1934.
- HEMMERLE, K., *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie* (Fri-burgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1968).
- HÖLDERLIN, F., *Sämtliche Werke. Grosse Stuttgarter Ausgabe*, vol. I-VII/1 (bajo la dirección de F. BEISSNER, Stuttgart 1943-68).
- HÜNERMANN, P., *Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhun-dert. Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg. Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie* (Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1967).
- HUONDER, Q., *Die Gottesbeweise. Geschichte und Schicksal* (Stuttgart 1968).
- JACOBI, F.H., *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (Breslau 1785).
- , *Wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Brief über die Lehre des Spinoza* (Leipzig 1786).
- KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft* (Riga 1781, 21787).
- , *Kritik der praktischen Vernunft* (Riga 1788); trad. castellana: *Crítica de la razón práctica*, Madrid 1913.
- , *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (Königsberg 1793, 21794).
- , *Der Streit der Facultäten*, (Königsberg 1798).
- KASPER, W., *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings* (Maguncia 1965).
- KONRAD, M., *Hölderlins Philosophie im Grundriss* (Bonn 1967).
- KORFF, H.A., *Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte*, vol. I-V (1923, Leipzig 81966).
- KIERKEGAARD, S., *Gesammelte Werke* (Edición de DIEDERICH, Düsseldorf 1950ss).
- LEFEBVRE, H., *Der Dialektische Materialismus* (Frankfort del Meno 1966).
- LEIBNITZ, G.W., *Opera omnia*, vol. I-VI (edición de L. DUTENS, Ginebra 1768).
- LESSING, G.E., *Sämtliche Werke*, vol. I-VI (edición de TH. KNAUR, Berlín - Leipzig, sin fecha).
- LÖWTH, K., *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit* (Frankfort del Meno 1953).
- MAIER, H., *Politische Theologie? Einwände eines Laien*, en «*Stimmen der Zeit*» 94 (1969) 73-91.
- MARX, K., *Die Frühschriften* (bajo la dirección de SIEGFRIED LANDSHUT, Stutt-gart 1953).
- MENDELSSOHN, M., *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (Ber- lín 1783).
- , *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes. Parte I*, (Berlín 1785).
- , *An die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobis Briefwechsel über die Lehre des Spinoza* (Berlín 1786).
- MICHEL, W., *Das Leben Friedrich Hölderlins* (1940, nueva edición Darmstadt 1963).
- MÖLLER, J., *Die Geschichtlichkeit und Einheit der Wahrheit*, en *Die Wissen-schaft und die Wahrheit* (Stuttgart 1966) 185-200.

- , *Geschichtlichkeit und Ungeschichtlichkeit der Wahrheit*, en *Theologie im Wandel* (homenaje, en su 150 aniversario, a la Facultad católica de Teología de Tübinga, Munich-Friburgo de Brisgovia 1967) 15-40.
- NIETZSCHE, FR., *Werke* (edición de HANSER), vol. I-III (Munich 1954-56).
- PANNENBERG, W., *Theologische Motive im Denken Immanuel Kants*, en «Theologische Literaturzeitung» 89 (1964) 897-906.
- PASCAL, B., *Oeuvres complètes* (edición Pléiade, París 1954).
- REDMANN, H.-G., *Gott und Welt. Die Schöpfungstheologie der vorkritischen Periode Kants* (Göttingen 1962).
- ROUSSEAU, J.-J., *Émile ou de l'Éducation* (Garnier, París 1951).
- , *Du Contrat Social ou Principes du droit politique* (Garnier, París 1954).
- RÜTTIMANN, J., *Illuminative oder abstraktive Seins-Intuition? Untersuchung zu Gustav Siewerth: «Der Thomismus als Identitätssystem». Als Beitrag zum Problem: Neu-Thomismus als Identitätssystem oder Thomismus als Analogiesystem?* (tesis, Friburgo de Suiza, Luzerna 1945).
- SCHELLING, F.W.J., *Werke*, vol. I-VIII, vols. de la ampliación I-VI (bajo la dirección de M. SCHRÖTER, Munich 1927, 1958).
- SCHLATTER, A., *Die philosophische Arbeit seit Cartesius nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag* (Gütersloh 1923).
- SCHMITT, C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Munich-Leipzig 1922, 1934).
- SCHULZ, W., *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, en «Philosophische Rundschau» 1 (1953-54) 65-93, 211-232.
- , *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (Stuttgart 1955).
- , *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik* (Pfullingen 1957).
- SCHULZE, W.A., *Kant und das Gebet*, en «Theologische Zeitschrift» 13 (1957) 61-63.
- SCHWARZ, R., *Lessings «Spinozismus»*, en ZThK 65 (1968) 271-290.
- SIEWERTH, G., *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin* (Munich-Berlin 1933).
- , *Der Thomismus als Identitätssystem* (Frankfurt del Meno 1939).
- , *Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin* (Salzburg 1958).
- SPINOZA, B., *Oeuvres complètes* (edición Pléiade, París 1954).
- VOGEL, H., *Die Umdeutung der Christologie in der Religionsphilosophie Immanuel Kants*, en «Evangelische Theologie» 14 (1954) 399-413.
- WAHL, J., *Traité de métaphysique* (París 1953).
- WINDELBAND, W., *Über die Geschichtsschreibung der Philosophie im 19. Jahrhundert*, en *Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts* (homenaje a K. Fischer, Heidelberg 1904-05) vol. II, 175-200.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus* (Escritos I, Frankfurt del Meno 1960).

- WOLFF, CHR., *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet* (Halle 1720).
- , *Eigene Lebensbeschreibung* (editado, con un apéndice sobre Wolff, por H. WUTTKE, Leipzig 1841).

IV. BIBLIOGRAFIA CRISTOLÓGICA

- ABELARDO, P., *Opera*, vol. I-II (edición COUSIN, París 1849).
- ADAM, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. I-II (Gütersloh 1965-68).
- ALBRIGHT, W.F., *Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of St John*, en *The Background of the New Testament and its Eschatology* (homenaje a Ch. H. Dodd, Cambridge 1956) 153-171.
- , *Bultmann's History and Eschatology*, en «Journal of Biblical Literature» 77 (1958) 244-248.
- ALTHAUS, P., *Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus. Zur Kritik der heutigen Kerygma-Theologie* (Gütersloh 1958).
- , *Artic. Kenosis*, en RGG III (Tübinga 1959) 1243-46.
- , *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik* (Gütersloh 1958).
- ALTIZER, TH. J.J., *The Gospel of Christian Atheism* (Filadelfia 1966).
- , (dir.), *Toward a New Christianity. Readings in the Death of God Theology* (Nueva York 1967).
- ALTIZER, TH. J.J., - HAMILTON, W., *Radical Theology and the Death of God* (Indianápolis-Nueva York 1966).
- ARNOLD, F.X., *Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge und die Gestaltung der christlichen Frömmigkeit*, en *Das Konzil von Chalkedon III* (Würzburg 1954) 287-340.
- BACKES, I., *Die christliche Problematik der Hochscholastik und ihre Beziehungen zu Chalkedon*, en *Das Konzil von Chalkedon II* (Würzburg 1953) 923-939.
- BAILLIE, D.M., *God was in Christ. An Essay on Incarnation and Atonement* (Londres 1951).
- BAIRD, W., *What is the Kerygma? A Study of 1 Cor 15, 3-8 and Gal 1, 11-17*, en «Journal of Biblical Literature» 76 (1957) 181-191.
- BALTHASAR, H.U.V., *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* (Viena 1956). Trad. cast.: *El problema de Dios en el hombre actual* (Madrid 1966).
- , *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I* (Einsiedeln 1960). Trad. cast.: *Verbum Caro: Ensayos Teológicos I* (Madrid 1964).
- , *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, vol. I-III (Einsiedeln 1961ss).
- , *Das Ganze im Fragment* (Einsiedeln 1963).
- , *Rechenschaft 1965* (con una bibliografía de la producción literaria de H.U. v. BALTHASAR recopilada por BERTHE WIDMER) (Einsiedeln 1965).

- , *Mysterium Paschale*, en *Mysterium Salutis*, vol. III/2 (bajo la dirección de J. FEINER y M. LÖHRER, Einsiedeln 1969) 133-326.
- BARNIKOL, E., *Das Leben Jesu als Heilsgeschichte* (Halle/Saale 1958).
- BARRETT, C.K., *The Gospel According to St John* (Londres 1955).
- BARTH, K., *Der Römerbrief* (1919, Munich 21922).
- , *Kirchliche Dogmatik*, vol. I-IV (Zollikon - Zürich 1932ss).
- , *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* (Zollikon - Zürich 1947).
- , *Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen* (Zollikon - Zürich 1952).
- , *Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge III* (Zollikon 1957).
- BAUR, F.CH., *Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Tubinga 1838).
- BENCKERT, H., *Sive Deus sive Jesus*, en «*Evangelische Theologie*» 24 (1964) 654-669.
- BENZ, E., *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der frankiskanischen Reformation* (Darmstadt 1964, reimpresión de la edición de 1934).
- BERKOUWER, G.C., *De Persoon van Christus* (Kampen 1952).
- BIEHL, P., *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, en «*Theologische Rundschau N.F.*» 24 (1957-58) 54-76.
- BILFINGER, G.B., *De origine et permissione mali* (Francfort del Meno - Leipzig 1724).
- , *Dilucidationes philosophicae* (Tubinga 1725).
- , *Varia*, vols. I-III (Stuttgart 1743).
- BISHOP, J., *Die Gott-ist-tot-Theologie* (Düsseldorf 1968).
- BLANK, J., *Zum Problem der neutestamentlichen Christologie*, en «*Una Sancta*» 20 (1965) 108-125.
- , *Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung* (Munich 1968).
- BOISMARD, M.E., *Le prologue de S. Jean* (París 1953).
- BOMAN, TH., *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen* (Gotinga 21954).
- BONHOEFFER, D., *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (Munich 1961). Trad. cast.: *Resistencia y sumisión* (Barcelona 1967).
- BONSIRVEN, J., *Théologie du Nouveau Testament* (París 1951).
- , *Le témoin du Verbe* (Toulouse 1956).
- BORNKAMM, G., *Jesus von Nazareth* (Stuttgart 1956).
- BOROS, L., *Wir sind Zukunft* (Maguncia 1969).
- BORTNOWSKA, H., *Christus' nalatenschap in de wereld*, en «*Tijdschrift voor Theologie*» 6 (1966) 225-237.
- BOULGAKOF, S., *Du Verbe Incarné. Agnus Dei* (París 1943).
- BRAUN, H., *Der Sinn der neutestamentlichen Christologie*, en *ZThK* 54 (1957) 341-377.

- , *Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit* (Stuttgart - Berlín 1969).
- BRETON, S., *La passion du Christ et les philosophies* (Teramo 1954).
- BROX, N., *Respuestas de los padres de la Iglesia*, en H.-J. SCHULTZ, ¿*Es esto Dios?* (Herder, Barcelona 1973- 135-147).
- BRUNNER, E., *Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben* (Zürich 1927).
- , *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung. Dogmatik II* (Zürich - Stuttgart 1960).
- BRUNNER, P., *Die Herrlichkeit des gekeuzigten Messias. Eine vordogmatische Erwägung zur dogmatischen Christologie, in seinem Aufsatzband «Pro Ecclesia» II* (Berlín - Hamburgo 1966) 60-75.
- BULTMANN, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga 1921, 51961).
- , *Jesus* (Tubinga 1926).
- , *Das Evangelium des Johannes* (Gotinga 1941).
- , *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, en *Kerygma und Mythos I* (bajo la dirección de H.W. BARTSCH, Hamburgo 1948, 31954) 15-48.
- , *Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga 1953, 31958).
- , *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, vol. I-IV (Tubinga 1954-65).
- , *Geschichte und Eschatologie* (Tubinga 1958).
- , *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* (Heidelberg 1960).
- BUREN, P.M.VAN, *The Secular Meaning of the Gospel Based on an Analysis of its Language* (Londres 1963).
- BURI, F., *Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie*, en: *Kerygma und Mythos II* (Hamburgo 1952) 85-101.
- CAMELOT, T., *De Nestorius à Eutychès. L'opposition de deux christologies*, en: *Das Konzil von Chalkedon I* (Wurzburgo 1951) 213-242.
- CANZ, I.G., *Philosophiae Leibnitianae et Wolfianae usus in theologia, per praecipua capita*, vols. I-III (Francfort del Meno - Leipzig 1733-35).
- CERFAUX, L., *Le Christ dans la théologie de S. Paul* (París 21954).
- , *Jésus aux origines de la tradition. Matériaux pour l'histoire évangélique* (Lovaina 1968).
- CHRISTIAN, C.W., - WITTIG, G.R. (dirs.), *Radical Theology: Phase Two, Essays on the Current Debate* (Filadelfia - Nueva York 1967).
- CONZELMANN, H., *Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition*, en *ZThK* 54 (1957) 277-296.
- , *Art. Jesus Christus*, en *RGG III* (Tubinga 1959) 619-653.
- , *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (Munich 1967).
- COX, H., *God's Revolution and Man's Responsibility*; alem. *Der Christ als Rebell oder Streitreden wider die Trägheit* (Kassel 1967, 21968).
- , *On not Leaving it to the Snake*; trad. alemana: *Stirb nicht im Warteraum der Zukunft. Aufforderung zur Weltverantwortung* (Stuttgart 1968).

- CULLMANN, O., *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse* (Basilea 1949).
 —, *Christus und die Zeit* (Zürich 1946, 1962); trad. cast.: *Cristo y el tiempo* (Barcelona 1968).
 —, *Zur Frage der Erforschung der neutestamentlichen Christologie*, en «Kerygma und Dogma» 1 (1955) 133-141.
 —, *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tubinga 1957).
 —, *Unzeitgemässe Bemerkungen zum «historischen Jesus» der Bultmannschule*, en *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (bajo la dirección de H. RISTOW y K. MATTHIAE, Berlín 1960) 266-280.
 —, *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament* (Tubinga 1965).
 —, *Vorträge und Aufsätze 1925-1962* (bajo la dirección de K. FRÖHLICH, Tubinga-Zürich 1966).
 DAECKE, S., *Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie. Die Weltlichkeit Gottes und die Weltlichkeit der Welt* (Gotinga 1967).
 —, *Welcher Gott ist tot? Zum Wiederaufleben des Gesprächs mit Gott*, en «Evangelische Kommentare» 2 (1969) 127-132.
 DAHL, N.A., *Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem*, en «Kerygma und Dogma» 1 (1955) 104-132.
 DEWART, L., *The Future of Belief. Theism in a World Come of Age* (1966). Trad. alemana: *Die Zukunft des Glaubens* (Einsiedeln-Zürich-Colonia 1968).
 DIAS, P.V., *Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener* (Friburgo de Brisgovia-Basilea-Viena 1968).
 DIBELIUS, M., *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga 1919).
 —, *Jesus* (1939; 3.ª edición con un apéndice de W.G. KÜMMEL, Berlín 1960).
 DIEM, H., *Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens* (Tubinga 1957).
 DODD, CH., *The Parables of the Kingdom* (Londres 1935).
 —, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1953).
 DORNER, J.A., *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, volúmenes I-II (Berlín 1853).
 DREWS, A., *Die Christumythe* (Jena 1909, 3.ª edición revisada 1910).
 DUPONT, J., *Essais sur la Christologie de saint Jean. Le Christ, Parole, Lumière et Vie, la gloire du Christ* (Brujas 1951).
 DUQUOC, CH., *Christologie. Essai dogmatique. L'Homme Jésus* (París 1968).
 EBELING, G., *Die «nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe»* en ZThK 52 (1955) 296-360.
 —, *Jesus und Glaube*, en ZThK 55 (1958) 64-110.
 —, *Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit R. Bultmann* (Tubinga 1962).
 —, *Was heisst: ich glaube an Jesus Christus, im gleichnamigen Buch* (2. Reichenau-Gespräch, bajo la dirección de la Evangelische Landessynode en Württemberg, Stuttgart 1968) 38-77.
 —, *Wort und Glaube*, vol. I-II (Tubinga 1960-69).

- EICHRODT, W., *Theologie des Alten Testaments*, vol. I-III (Stuttgart 1957).
 ELERT, W., *Die Theopaschistische Formel*, en «Theologische Literaturzeitung» 75 (1950) 195-206.
 —, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte* (bajo la dirección de W. MAURER y E. BERGSTRÄSSER, Berlín 1957).
 —, *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik* (Hamburg 1960).
 FRIES, H., *Bultmann-Barth und die katholische Theologie* (Stuttgart 1955).
 —, *Theologische Überlegungen zum Phänomen des Atheismus*, en *Theologie im Wandel* (homenaje en el 150 aniversario de la Facultad católica de Teología de Tubinga, Munich-Friburgo de Brisgovia 1967) 254-279.
 FRIES, H.-STÄHLIN, R., *Gott ist tot? Eine Herausforderung - Zwei Theologen antworten* (Munich 1968).
 FUCHS, E., *Zur Frage nach dem historischen Jesus. Gesammelte Aufsätze II* (Tubinga 1960).
 —, *Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im NT. Gesammelte Aufsätze III* (Tubinga 1965).
 FULLER, R.H., *The Mission and Achievement of Jesus. An Examination of the Presuppositions of New Testament Theology* (Londres 1954).
 GALTIER, P., *Saint Cyrille d'Alexandrie et Saint Léon le Grand à Chalcedoine*, en *Das Konzil von Chalkedon I* (Wurzburg 1951) 345-387.
 GARDAVSKY, V., *Gott ist nicht ganz tot*. Con una introducción de J. MOLT-MANN (Munich 1968).
 GEISELMANN, J.R., *Der Glaube an Jesus Christus-Mythos oder Geschichte? Zur Auseinandersetzung Joh. Ev. Kuhns mit D.F. Strauss*, en ThQ 129 (1949) 257-277, 418-439.
 —, *Jesus der Christus. Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus* (Stuttgart 1951).
 —, *Die lebendige Überlieferung als Norm der christlichen Glaubens. Die Apostolische Tradition in der Form der kirchlichen Verkündigung - Das Formalprinzip des Katholizismus dargestellt in Geiste der Traditionslehre von Joh. Ev. von Kuhn* (Friburgo de Brisgovia 1959).
 —, *Jesus der Christus, I. Die Frage nach dem historischen Jesus* (Munich 1965).
 GILG, A., *Weg und Bedeutung der altkirchlichen Theologie* (Munich 1955).
 GOGARTEN, F., *Die Verkündigung Jesu Christi. Grundlagen und Aufgabe* (Heidelberg 1948; Tubinga 1965).
 —, *Jesus Christus Wende der Welt Grundfragen zur Christologie* (Tubinga 1966).
 GOGUEL, M., *Jésus* (París 1932, 1950).
 GRÄSSER, E., *Die falsch programmierte Theologie. Kritische Anmerkungen zu ihrer gegenwärtigen Situation*, en «Evangelische Kommentare» 1 (1968) 694-699.

- GRILLMEIER, A. - BACHT, H. (dirs.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, vol. I-III (Würzburg 1951-54, ²1959).
- GRILLMEIER, A., *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, en *Konzil von Chalkedon I* (Würzburg 1951) 5-202.
- , *Vorbereitung des Mittelalters. Studie über das Verhältnis von Chalkedonismus und Neu-Chalkedonismus in der lateinischen Theologie von Boethius bis Gregor d. G.*, en *Konzil von Chalkedon II* (Würzburg 1953) 791-839.
- GRUNDMANN, W., *Die Geschichte Jesu Christi* (Berlin 1957).
- GÜNTHER, E., *Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi im 19. Jahrhundert* (Tübinga 1911).
- GUTWENGER, E., *Bewusstsein und Wissen Christi* (Innsbruck 1960).
- HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (Göttinga 1963).
- HAMILTON, W., *The New Essence of Christianity* (New York 1966).
- HARNACK, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. I-III (Friburgo de Brisgovia - Leipzig ³1894-97).
- , *Sokrates und die alte Kirche*, en *Reden und Aufsätze*, vol. I (Giessen 1904) 27-49.
- HASENHÜTTL, G., *Des Glaubensvollzug. Eine Begegnung mit Rudolf Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis* (Essen 1963).
- , *Die Wandlung des Gottesbildes*, en *Theologie in Wandel* (homenaje en el 150 aniversario a la Facultad Católica de Teología de Tübinga, Munich - Friburgo de Brisgovia 1967) 228-253.
- , *Charisma - Ordnungsprinzip der Kirche* (Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1969).
- HAUBTS, R., *Probleme der jüngsten Christologie*, en «Theologische Revue» 52 (1956) 146-162.
- , *Vom Sinn der Menschwerdung «Cur Deus homo»* (Munich 1969).
- HEINISCH, P., *Theologie des Alten Testamentes* (Bonn 1940).
- HEITSCH, E., *Die Aporie des historischen Jesus als Problem theologischer Hermeneutik*, en ZThK 53 (1956) 192-210.
- , *Über die Aneignung neutestamentlicher Überlieferung in der Gegenwart*, en ZThK 54 (1957) 69-80.
- HEMPEL, J., *Gott und Mensch im Alten Testament* (Stuttgart ²1936).
- HENDRY, G.S., *The Gospel of the Incarnation* (Londres 1959).
- HENRY P., *Art. Kénose*, en *Dictionnaire de la Bible*, Supplément v (París 1950) 7-161.
- HOSKYN, E.C., *The Fourth Gospel* (ed. por F.N. DAVEY, Londres 1947).
- HOWARD, W.F., *Christianity according to St. John* (Londres 1955).
- HULSBOSCH, A., *Jezus Christus, gekend als mens, beleden als Zoon Gods*, en «Tijdschrift voor Theologie» 6 (1966) 250-272.
- IBER, G., *Zur Formgeschichte der Evangelien*, en «Theologische Rundschau», nueva serie, 24 (1957-58) 283-338.
- IERSSEL, B. VAN, *Der Lohn in den synoptischen Jesus-Worten* (Leiden 1961).
- IMSCHOOT, P. VAN, *Théologie de l'Ancien Testament*, vol. I-II (París - Tournai 1954-1956).
- JACOB, E., *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuenburg 1955).
- JEREMIAS, J., *Die Gleichnisse Jesu* (Göttinga 1947, ⁵1958).
- , *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu*, en *Synoptische Studien* (homenaje a Wikenhauser, Munich 1955-1954) 86-93.
- , *Die Abendmahlsworte Jesu* (Göttinga 1955, ³1960).
- , *Das Problem des historischen Jesus* (Stuttgart 1960).
- JÜNGEL, E., *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie* (Tübinga 1962).
- , *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase* (Tübinga 1965).
- , *Vom Tod des lebendigen Gottes. Ein Plakat*, en ZThK 65 (1968) 93-116.
- , *Gott - als Wort unserer Sprache*, en «Evangelische Theologie» fasc. 1.º (1969) 1-24.
- , *Das dunkle Wort vom «Tode Gottes»*, en «Evangelische Kommentare» 2 (1969) 133-138, 198-202.
- JUNGMANN, J.A., *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (Münster 1925).
- , *Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter, in seinen Studien und Vorträgen: Liturgisches Erbe und pastorales Gegenwart* (Innsbruck - Viena - Munich 1960) 3-86.
- KÄHLER, M., *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus* (1892, nueva edición por E. WOLF, Munich 1953).
- KÄSEMANN, E., *Das Problem des historischen Jesus*, en ZThK 51 (1954) 123-153.
- , *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. I-II (Göttinga 1960-64).
- , *Der Ruf der Freiheit* (Tübinga 1968).
- , *Paulinische Perspektiven* (Tübinga 1969).
- KERSTIENS, F., *Die Hoffungsstruktur des Glaubens* (Maguncia 1969).
- KIERKEGAARD, S., *Gesammelte Werke* (edición de DIEDERICH, Düsseldorf 1950ss).
- KITTEL, G. (dir.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. I-ss (Stuttgart 1933ss).
- KOCH, G., *Die Zukunft des toten Gottes* (Hamburg 1968).
- KRAMER, W., *Christos, Kyrios Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vor-paulinischen Gemeinden* (Stuttgart-Zürich 1963).
- KREMER, J., *Das älteste Zeugnis der Auferstehung Christi. Eine bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1 Kor 15, 1-11* (Stuttgart ²1967).
- , *Die Osterbotschaft der vier Evangelien* (Stuttgart 1968).
- KREMPPEL, A., *La doctrine de la relation chez S. Thomas. Exposé historique et systématique* (París 1952).
- KUHN, J.E.V., *Von dem schriftstellerischen Charakter der Evangelien im*

- Verhältnis zu der apostolischen Predigt und den apostolischen Briefen*, en «Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie» 6 (1836) 33-91.
- , *Das Leben Jesu wissenschaftlich bearbeitet* 1 (Maguncia 1838).
- KUHN, P., *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen* (Munich 1968).
- KUITERT, H.M., *Gott in Menschengestalt. Eine dogmatisch-hermeneutische Studie über die Anthropomorphismen der Bibel* (Munich 1967).
- KÜMMEL, W.G., *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes* (Gotinga 1969).
- KÜNG, H., *La Iglesia* (Herder, Barcelona 1970).
- LEHMANN, K., *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15, 3-5* (Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1968).
- LÉON - DUFOUR, X., *Les Évangiles et l'histoire de Jésus* (París 1963). Trad. cast.: *Los evangelios y la historia de Jesús* (Estela. Barcelona 1967).
- LIÉBAERT, J., *Christologie. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451) mit einer biblisch-christologischen Einleitung von P. Larmarche*, en *Handbuch der Dogmengeschichte*, vol. III, 1 a (bajo la dirección de M. SCHMAUS y A. GRILLMEIER, Friburgo de Brisgovia, Basilea, Viena 1965).
- LIGHTFOOT, R.H., *St. John's Gospel. A Commentary* (bajo la dirección de C.F. EVANS, Oxford 1956).
- LÖHRER, M., *Dogmatische Bemerkungen zur Frage der Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes*, en *Mysterium Salutis* II (Einsiedeln - Zürich - Colonia 1967) 291-314.
- LONERGAN, B., *De constitutione Christi ontologica et psychologica* (Roma 1956).
- MACQUARRIE, J., *Principles of Christian Theology* (Nueva York 1966).
- MALMBERG, F., *Über den Gottmenschen* (Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1960).
- MANSON, T.W., *The Sayings of Jesus, as Recorded in the Gospels According to St. Matthew and St. Luke Arranged with Introduction and Commentary* (Londres 1949).
- , *The Servant-Messiah. A Study of the Public Ministry of Jesus* (Cambridge 1953).
- , *The Life of Jesus: Some Tendencies in Present Day Research*, en *The Background of the New Testament and its Eschatology* (homenaje a CH. H. DODD, Cambridge 1956) 211-221.
- MANSON, W., *Jesus the Messiah* (Londres 1943).
- MARHEINEKE, PH., *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft* (Berlín 1827).
- , *Einleitung in die öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie* (Berlín 1842).
- MARLÉ, R., *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* (París 1955, 1966).

- , *Le Christ de la foi et le Jésus de l'histoire*, en «Études» 92 (1959) 65-76.
- MARSCH, W.-D., *Zukunft* (Stuttgart - Berlín 1969).
- , (dir.), *Diskussion über die «Theologie der Hoffnung» von Jürgen Moltmann* (Munich 1967).
- MARXSEN, W., *Anfangsprobleme der Christologie* (Gütersloh 1960).
- , *Die Auferstehung als historisches und als theologisches Problem* (Gütersloh 1964).
- , *Die Auferstehung Jesu von Nazareth* (Gütersloh 1968).
- MCCOOL, F., *The Oxford Congress on the Four Gospels*, en «Biblica» 38 (1957) 486-498.
- MEINERTZ, M., *Theologie des Neuen Testaments*, vol. I-II (Bonn 1950).
- METZ, J.B., *Zur Theologie der Welt* (Maguncia - Munich 1968).
- , *Das Problem einer politischen Theologie und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit*, en «Concilium» 4 (1968) 403-411.
- , *Art. Politische Theologie*, en *Sacramentum Mundi* III (Friburgo - Basilea - Viena 1968) 1232-1240. Trad. cast., Barcelona 1972ss.
- , *El hombre futuro y el Dios venidero*, en «¿Es esto Dios?» (Herder, Barcelona 1973), 257-271.
- , «Politische Theologie» in der Diskussion, en «Stimmen der Zeit» 184 (1969) 289-308.
- MICHEL, A., *Art. Hypostatique (Union)*, en DTC VII/1 (París 1922) 437-568.
- , *Art. Idiomes (Communication des)*, en DTC VII/1 (París 1922) 595-602.
- , *Art. Incarnation*, en DTC VII/2 (París 1923) 1445-1539.
- MISKOTTE, K.H., *Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments* (Munich 1963).
- MOELLER, CH., *Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle*, en *Konzil von Chalkedon* I (Würzburg 1951) 637-720.
- MOLTMANN, J., *Theologie der Hoffnung* (Munich 1964).
- , *Perspektiven der Theologie* (Munich 1968).
- , *Die Zukunft als neues Paradigma der Transzendenz*, en «Internationale Dialog-Zeitschrift» 1 (1969) 2-13.
- , *Politische Theologie. Festvortrag anlässlich der 42. Fortbildungstagung für Ärzte in Regensburg vom 15. Mai 1969*.
- MÜHLEN, H., *Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Aufgang einer neuen Gotteserfahrung* (Paderborn 1968).
- MURCHLAND, B. (dir.), *The Meaning of the Death of God. Protestant, Jewish and Catholic Scholars Explore Atheistic Theology* (Nueva York 1967).
- MUSSNER, F., *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*, en «Biblische Zeitschrift», nueva serie, 1 (1957) 224-252.
- , *Die Auferstehung Jesu* (Munich 1969).
- NELIS, J.T., *Het getuigenis van de oerkerk over Jezus en zijn mysterie*, en «Tijdschrift voor theologie» 6 (1966) 238-248.
- NIEDERWIMMER, K., *Jesus* (Gotinga 1968).

- ORTIZ DE URBINA, J., *Das Symbol von Chalkedon. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung*, en *Das Konzil von Chalkedon I* (Wurzburg 1951) 389-418.
- OTT, H., *Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers der Weg der Theologie* (Zurich-Zollikon 1959).
- , *Die Frage nach dem historischen Jesus und die Ontologie der Geschichte* (Zurich 1966).
- , *Wirklichkeit und Glaube*, vol. I *Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers* (Zurich 1966).
- OTT, L., *Das Konzil von Chalkedon in der Frühscholastik*, en *Das Konzil von Chalkedon II* (Wurzburg 1953) 873-922.
- OUVERKERK, C. VAN, *Christus en de ethiek*, en «Tijdschrift voor theologie» 6 (1966) 307-317.
- PANNENBERG, W., Art. *Gott* (v: *Theologiegeschichte*), en RGG II (Tubinga 1958) 1717-1732.
- , *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, en «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 70 (1959) 1-45.
- , *Grundzüge der Christologie* (Gütersloh 1964).
- , *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze* (Göttingen 1967).
- , *Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu*, en ZThK 65 (1968) 105-118.
- PETAVIUS, D., *Dogmata theologica*, vol. I-VIII (edición Vivès, París 1865-67).
- PETERSON, E., *Theologische Traktate* (Munich 1951) 45-147: *Der Monotheismus als politisches Problem* (1935).
- PFAFF, CH. M., *De praejudiciis theologicis* (Tubinga 1718).
- PRAT, F., *La théologie de St. Paul*, vol. I-II (París 1909). Trad. castellana: *Teología de san Pablo*, vol. I-II (México 1947).
- PRESTIGE, G.-L., *Dieu dans la pensée patristique* (París 1955).
- PROCKSCH, O., *Theologie des Alten Testaments*, (Gütersloh 1950).
- RAD, G.V., *Theologie des Alten Testaments*, vol. I-II (Munich 1967-60).
- RAHNER, K., *Escritos de Teología*, vol. I-VIII (Taurus, Madrid 1957-70).
- , Art. *Jesus Christus*, en LThK V (Friburgo de Brisgovia 1960) 953-961.
- , *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, en *Mysterium Salutis II* (Einsiedeln-Zürich-Colonia 1967) 317-397.
- , *Ich glaube an Jesus Christus* («Theologische Meditationen» 21, Einsiedeln 1968).
- RATSCHOW, C.H., Art. *Jesusbild der Gegenwart*, en RGG III (Tubinga 1959) 655-663.
- RATZINGER, J., *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* (Munich 1959).
- , *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis* (Munich 1968).
- REIMARUS, H.S., *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment*

- des Wolfenbüttelschen Ungenannten* (bajo la dirección de GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, Brunswick 1778).
- REUSS, J.F., *Verteidigung der Offenbarung Johannis gegen Johann Salomo Semler* (Frankfurt del Meno-Leipzig 1772).
- RIEDLINGER, H., *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi* (Friburgo de Brisgovia-Basilea-Viena 1966).
- RIESENFELD, H., *The Gospel Tradition and its Beginnings: A Study in the Limits of «Formgeschichte»* (Londres 1957).
- RIJEN, A. VAN, *De christen in de wereld*, en «Tijdschrift voor theologie» 6 (1966) 318-333.
- RISTOW, H. - MATTHIAE, K. (dirs.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín 1960).
- RITSCHL, A., *Rechtfertigung und Versöhnung*, vol. I-III (Bonn 1870-74).
- , *Geschichte des Pietismus*, vol. I-II (Bonn 1880-86).
- ROBERTS, H., *Jesus and the Kingdom of God* (Londres 1955).
- ROBINSON, J.M., *A New Quest of the Historical Jesus* (Londres 1959).
- ROBINSON, J.M. - COBB, J.B. (dirs.), *The Later Heidegger and Theology*. Alem.: *Der spätere Heidegger und die Theologie* (Zurich-Stuttgart 1964).
- ROBINSON, J.A.T., *Honest to God* (Londres 1963). Trad. cast.: *Sincero para con Dios* (Barcelona 1967).
- SARTORIUS, CH. FR., *Compendium theologie dogmaticae* (Tubinga 1777).
- SAUTER, G., *Zukunft und Verheissung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion* (Zurich-Stuttgart 1965).
- SCHILLEBEECKX, E., *Persoonlijke openbaringsgestalte van de Vader*, en «Tijdschrift voor theologie» 6 (1966) 274-288.
- , *Gott - die Zukunft des Menschen* (Maguncia 1969).
- SCHMAUS, M., *Katholische Dogmatik*, vol. I-V (1948ss). Trad. cast.: *Teología dogmática* (Madrid 1965ss).
- SCHMIDT, K.L., *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesus-Überlieferung* (Berlín 1919, reimpresión Darmstadt 1964).
- , *Das Christuszeugnis der synoptischen Evangelien*, en *Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche* (Munich 1936) 7-33.
- SCHMITHALS, W., *Jesus und die Wellichkeit des Reiches Gottes*, en «Evangelische Kommentare» 1 (1968) 313-320.
- SCHNACKENBURG, R., *Logos-Hymnus und johanneischer Prolog*, en «Biblische Zeitschrift», nueva serie, 1 (1957) 69-109.
- , *Jesusforschung und Christusglaube*, en «Catholica» 13 (1959) 1-17.
- , *Das Johannesevangelium*, vol. I (Friburgo-Basilea-Viena 1965).
- SCHNEIDER, J., *Die Frage nach dem historischen Jesus in der neutestamentlichen Forschung der Gegenwart* (Berlín 1958).
- SCHNIEWIND, J., *Zur Synoptiker-Exegese*, en «Theologische Rundschau» 2 (1930) 129-189.

- , *Antwort an Rudolf Bultmann. Thesen zum Problem der Entmythologisierung*, en *Kerygma und Mythos* 1 (Hamburg 1948, 1954) 77-121.
- SCHOONENBERG, P., *Christus zonder tweeheid?*, en «Tijdschrift voor theologie» 6 (1966) 289-306.
- SCHUBERT, K. (dir.), *Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens* (Viena 1962).
- SCHULTE, R., Art. *Unveränderlichkeit Gottes*, en LThK x (Friburgo de Brisgovia 1965) 536-537.
- SCHULTZ, H.J., *Auch Gott ist nicht fertig. Etwas Laienprosa* (Stuttgart - Berlín 1969).
- , (dir.), *¿Es esto Dios?* (Herder, Barcelona 1972).
- SCHUMACHER, H., *Christus in seiner Präexistenz und Kenose. Nach Phil 2, 5-8*, vol. I-II (Roma 1914, 1921).
- SCHWEITZER, A., *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tubinga 1906).
- SCHWEIZER, E., *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (Zurich 1955).
- , *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments* (Munich - Hamburg 1968).
- SECKLER, M., *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin* (Munich 1964).
- , *¿Cabe una fe cristiana sin Dios?* en H.J. SCHULTZ, *¿Es esto Dios?* (Herder, Barcelona 1972).
- SEIBEL, W., *Das Christusbild der liberalen Leben - Jesu - Forschung*, en «Stimmen der Zeit» 163 (1959) 266-278.
- SEMLER, J.S., *Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon* (Halle 1771-75).
- , *Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten insbesondere vom Zweck Jesu und seiner Jünger* (Halle 1779).
- SEVENSTER, G., *De Christologie van het Nieuwe Testament* (Amsterdam 1946, 1948).
- , Art. *Christologie des Urchristentums*, en RGG 1 (Tubinga 1959) 1745-62.
- SKARD, B., *Die Inkarnation* (Stuttgart 1958).
- SLENCZKA, R., *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage* (Gotinga 1967).
- SOLANO, J., *El concilio de Calcedonia y la controversia adopcionista del siglo VIII en España*, en *Konzil von Chalkedon* 11 (Wurzburg 1953) 841-871.
- SÖLLE, D., *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem «Tode Gottes»* (Stuttgart - Berlín 1965).
- , *Arbeitsisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie* (Olten - Friburgo de Brisgovia 1968).
- STAUFFER, E., *Die Theologie des Neuen Testaments* (Stuttgart 1948).
- , *Jesus, Gestalt und Geschichte* (Berna 1957).
- , *Die Botschaft Jesu damals und heute* (Berna 1959).
- STORR, G.CH., *Dissertatio de sensu historico* (Tubinga 1778).

- , *Neue Apologie der Offenbarung Johannis* (Tubinga 1783).
- , *Doctrinae christianae pars theoretica e sacris litteris repetita* (Stuttgart 1793).
- STRAUSS, D.FR., *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, vol. I-II (Tubinga 1835-36).
- STROLZ, W., *Menschsein als Gottesfrage. Wege zur Erfahrung der Inkarnation* (Pfullingen 1965).
- SURJANSKY, A.J., *De mysterio Verbi incarnati ad mentem B. Joannis Apostoli libri tres* (Roma 1941).
- TAYLOR, V., *Forgiveness and Reconciliation. A Study in New Testament Theology* (Londres 1941).
- , *The Names of Jesus* (Londres 1953).
- , *The Life and Ministry of Jesus* (Londres 1954).
- , *The Cross of Christ* (Londres 1956).
- , *The Person of Christ in New Testament Teaching* (Londres 1958).
- TEILHARD DE CHARDIN, P., *L'avenir de l'homme* (París 1957). Trad. cast.: *El porvenir del hombre* (Madrid 1962).
- THIELICKE, H., *Der evangelische Glaube*, vol. 1 (Tubinga 1968), 2.ª parte sobre la «Gott-ist-tot-Theologie».
- TILLICH, P., *Systematische Theologie*, vols. I-III (Stuttgart 1956-66).
- TÖDT, H.E., *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung* (Gütersloh 1959).
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles* (Marietti, Roma 1934).
- , *Summa theologiae* (Marietti, Roma 1948). Trad. castellana en edición bilingüe BAC, Madrid 1947-1960.
- TROMP, S., *De Revelatione Christiana* (Roma 1950).
- VAHANIAN, G., *The Death of God. The Culture of Our Post-Christian Era* (Nueva York 1961).
- VALENSIN, A., *A travers la métaphysique* (París 1925).
- , Art. *Panthéisme*, en: *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* III (París 1916) 1303-33.
- VOGEL H., *Christologie*, vol. 1 (Munich 1949).
- , *Gott in Christo. Ein Erkenntnisgang durch die Grundprobleme der Dogmatik* (Berlín 1952).
- VRIEZEN, TH.C., *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* (Neukirchen - Moers 1956).
- WEBER, O., *Grundlagen der Dogmatik*, vol. I-II (Neukirchen 1959-62).
- WEISMANN, CH.E., *Institutiones theologiae exegetico-dogmaticae* (Tubinga 1739).
- WEISS, J., *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (Gotinga 1892, 1900).
- WIKENHAUSER, A., *El Evangelio según san Juan* (Herder, Barcelona 1972).
- ZAHNT, H., *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert* (Munich 1966).
- , (dir.), *Gespräch über Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Textbuch* (Munich 1968).
- , *Es geht um die Existenz Gottes*, en «Die Zeit» del 4-4-1969.

ÍNDICE DE NOMBRES

- Abelardo, P. 98 502 691 697
 Acardo de san Víctor 691s
 Adam, A. 669
 Adorno, Th.W. 38 268 272 283 355s
 377⁴³ 397⁵⁰ 556
 Agapito I 687
 Agustín 98 142 345 350 352 380 442
 539 678 695s 712
 Akbar 31
 Albert, H. 397⁵⁰
 Alberto Magno 380 502 691s
 Albrecht, W. 342⁴ 465⁴⁷ 472⁴⁸
 Alejandro III 691
 Alejandro de Hales 380 502 691s
 Alembert, J.L. d' 230
 Altenstein, K.Frh. von Steinz 389
 420 539
 Althaus, P. 636 644 706¹ 707 719
 Altizer, T.J. 237 238 239s
 Amann, E. 687⁵
 Anaxágoras 502 573
 Anaximandro 502
 Anaximenes 502
 Andersen, W. 530⁵⁸
 Andreä, J.V. 411
 Andrés de Samosata 678
 Angélico, Fray 142
 Angelus Silesius, 16
 Anselmo de Canterbury 24 386 472
 497⁴⁹ 502
 Anselmo de Laon 691
 Anselmo von Havelberg 350 442
 Antoni, C. 445¹
 Anz, W. 41³⁵ 520²³
 Apolinar de Laodicea 672 683
 Aristides 580
 Aristóteles 21 61 131 244 349s 351s
 365s 368 380 383 502 525 575
 581 701
 Arno de Reichersberg 692
 Arnobio 695
 Arnold, F.X. 17⁵
 Arrio 672 675
 Aspelin, G. 46²
 Asveld, P. 46² 51 96 151 188³³
 Asverus 395
 Atanasio 672 677 683 685 695
 Atenágoras 580
 Atenágoras, patriarca de Constantino-
 pla 98
 Augusto 437 643
 Axmann, W. 46²
 Baader, F. von 153 552
 Backes, I. 692¹⁹
 Bacon, F. 502
 Bach, J.S. 143 348
 Bachmann 552
 Bahrdt, C.F. 26 35 119
 Baillie, D.M. 644¹⁰⁶

Bakunin, M. 40
 Baldensperger, W. 624
 Balthasar, H.U. von 11 159²³ 208¹
 532⁶⁰ 554¹⁴ 712ss
 Baltzer, E.W. 550
 Báñez, B. 16
 Barion, J. 364³² 390⁴⁷
 Barlach, E. 143
 Barnikol, E. 640⁹⁹
 Barth, K. 11 26¹⁴ 38²⁸ 39 41³⁵ 115¹⁵
 208¹ 312²⁷ 365 381 517 520²³ 526
 550 554¹⁴ 603 617 625-629 632
 635s 644 714-720 729 731
 Barth, P. 429⁶
 Bartsch, H.W. 445³¹ 633⁵⁰
 Bassenge, F. 445³¹
 Bauer, B. 420 549 552 621 626
 Bauer, G. 512³
 Baumgarten, S.J. 26
 Baur, F.Chr. 13 420 549 613 623s
 Bayle, P. 28 230
 Beckmann, M. 130
 Beck, M.A. 588⁴⁸
 Beerling, R.F. 39 429⁶ 436¹⁶ 473²³
 Beilner, W. 640¹⁰⁰
 Belarmino, R. 16
 Bénard, Ch. 445³¹
 Benckert, H. 362³¹
 Beneke, Fr.E. 491¹ 420
 Bengel, J.A. 83 380
 Benjamin, W. 397⁵⁰
 Bense, M. 550⁵
 Bensow 550
 Bentham, J. 409
 Benvenuto, M. 464⁴⁷
 Benz, E. 442
 - Berg van Eysinga, G.A. van den 41³⁵
 Bergson, H. 573
 Berkeley, G. 22 502
 Berkhof, H. 530⁵⁸
 Berkouwer G.C. 646¹¹⁰
 Bernardino de Siena 19
 Bernardo de Claraval 141s
 Bérulle, P. 16
 Betzendörfer, W. 46² 83
 Beyer, W.R. 40 334
 Beyschlag, W. 623
 Biedermann 549
 Bilfinger, B. 60s
 Binder, J. 390⁴⁷
 Binder, W. 159²²
 Biser, E. 240
 Bishop, J. 237³⁴
 Blake, W. 142
 Blank, J. 638
 Bloch, E. 13s 14⁴ 40 41³⁵ 225s 267
 269⁴ 283 306 316 342⁴ 348 356²¹
 359 364³² 369 383 395⁴⁸ 397⁵⁰ 409
 423 446³² 451 462 497⁴⁹ 527 534
 547¹ 551 556 565s 605¹
 Blondel, M. 266¹ 645¹⁰⁷
 Blumenberg, H. 115¹⁵ 129 387
 Blumhardt, Ch.F. 625
 Bodammer, Th. 265¹ 269⁴ 446³¹
 Bodin, J. 230
 Boecio 690
 Bohatec, J. 115¹⁵ 127
 Böhm, B. 98¹¹
 Böhme, J. 73 83 256s 297 357²⁷ 502
 504⁵¹ 573s
 Boisserée, M. 363
 Bök, Aug. Fr. 59
 Bolland. G.J.P.J. 39
 Bonhoeffer, D. 724s 731s
 Bornkamm 638 650¹¹⁶
 Boros, L. 527⁵⁵
 Bortnowska, H. 646¹¹⁰
 Bosanquet, B. 38
 Bossuet, J.B. 29 442
 Braaten, C.A. 633⁵⁰
 Bradley, F.H. 38
 Braun, H. 520²³ 638 719s
 Brentano, C. 199
 Brenz, J. 706
 Brinkley, A.B. 518¹⁸
 Bröcker, W. 342⁴ 357²⁷ 445³¹
 Brox, N. 704
 Bruaire, C. 39 342⁴ 464⁴⁷
 Bruinj, J.C. 265¹
 Brunet, Ch. 364³²

Brunner, E. 550 644
 Brunner, P. 719
 Bruno, G. 21 74 257 308 503 574
 Brunstäd, F. 39 429⁶
 Buber, M. 323 324⁴⁵ 702
 Buchner, H. 206 208¹ 209² 729
 Buda 409
 Buddeus, J.F. 25
 Buenaventura 380 443 691s
 Bulgakov, S. 707 713
 Bülow, F. 390⁴⁷
 Bultmann, R. 133 361 520¹⁸ 525³⁶
 526s 529 549 628s 630-633 634-639
 644 650¹¹⁶ 719 731
 Burckhardt, J. 434 442 517
 Buren, P. van 237³⁴ 239 730s
 Buri, F. 635
 Burian, W. 115¹⁵
 Buridan, J. 503
 Burke, E. 70 395
 Busse, M. 390⁴⁷
 Caird, E. 38
 Calvino, J. 20 142 350 380s 398
 Camelot, Th. 689⁸
 Campanella, T. 503
 Camus, A. 387
 Canz, I.G. 26 60s
 Capréolo, J. 693
 Carganico 421
 Carlos x 542
 Carové, 395
 Carpov, J. 26
 Carriera, R. 143
 Cart 96
 Casiodoro 690
 Castelli, E. 633⁵⁰
 Cayetano 693
 Cerfaux, G. 638
 Cirilo de Alejandría 591 669 678 683
 685s 695
 Cirilo de Jerusalén 695 712
 Clark, M. 342⁴
 Clausewitz, K. von 548
 Clemente iv 164
 Clemente de Alejandría 678 683
 Cobb, J.B. 520²³
 Coccejus, J. 381
 Coletti, L. 45²
 Come, A.B. 520²³
 Comte, Aug. 406 434s 442
 Condorcet, A. 433 442
 Confucio 409
 Conzelmann, H. 361 638
 Copérnico, N. 22 312s 323 605
 Copleston, F. 41³⁵
 Coreth, E. 11 39³² 40³⁴ 210³ 317 342⁴
 354¹⁷ 355 357²⁷ 465⁴⁷ 566 567²⁹
 Corinth, L. 143
 Cotta, Joh.Fr. 60
 Cousin, V. 395 421
 Cox, H. 527 726
 Cratilo 574
 Crisóstomo 164
 Croce, B. 38 445³¹ 462 497⁴⁹ 548
 Cullmann, O. 527 636ss
 Chagall, M. 143
 Chamberlain, H.St. 164
 Chapelle, A. 39 464⁴⁷
 Chemnitz, M. 706
 Cherbury, H. von 230
 Chevalier, J. 41³⁵
 Christian, C.W. 237³⁴
 Daecke, S.M. 238³⁸ 241⁵² 527⁴⁵ 727
 Dahl, N.A. 640⁹⁹
 Dámaso, papa 598
 Dante 541
 Danzel, W. 445³¹
 Darwin, Ch. 388
 Daub, K. 363 549
 Delekat, F. 115¹⁵
 Delling, G. 640⁹⁹
 Demócrito 368 502 573
 Descartes, R. 18 22s 230 257 271 282
 344 388 502 573
 Dewart, L. 705
 Dias, P.V. 646¹¹²
 Dibelius, M. 549 629 638 650¹¹⁶

Diderot, D. 23
 Diem, H. 636
 Dieter, Th. 372³⁹ 465⁴⁷
 Dilthey, W. 39 45² 59 94² 96s 151
 187s 196 267 511s 515 517 522
 611 632
 Dióscoro de Alejandría 673
 Dodd, C.H. 636
 Domke, K. 372³⁹ 465⁴⁷ 472⁴⁸ 554¹⁴
 Dorner, I.A. 550
 Dostoiewski, F.M. 231 387 626
 Drescher, W. 265¹
 Drews, A. 612 621
 Droysen, J.G. 517
 Dulceit, G. 41³⁵ 464⁴⁷
 Dulceit-v. Arnim, Ch. 455³¹ 461
 Duns Scotus 502 693
 Duquoc, Ch. 645¹⁰⁸
 Durero, A. 141

 Ebeling, G. 520²³ 639 644¹⁰³ 648 724
 Eckhart 15 73 153 257 350 357²⁷
 473 497⁴⁹ 573s
 Efrén 695
 Ehrenberg, H. 243 554¹⁴
 Eichhorn, J.G. 59
 Eichrodt, W. 588⁴⁸ 702²⁷ 703²⁹
 Elert, W. 554¹⁴ 579⁴¹ 580⁴³ 644¹⁰⁶
 681 684 688 719
 Empédocles 502 573
 Endel, N. 155 199
 Engels 347
 Epicteto 409
 Erasmo de Rotterdam 28 98 141
 Erdmann, J.E. 549³
 Ernesti, J.A. 26 59
 Escoto Erígena, 15 573 690
 Eschenmayer, C.A. 464⁴⁷ 553s
 Eusebio de Cesarea 399
 Eutiquio 673
 Eyck, J. van 142 447

 Fabro, C. 364³²
 Fackenheim, E.L. 464⁴⁷
 Faltot 58
 Fascher, E. 640⁹⁹
 Fazio-Allmayer, V. 390⁴⁷ 429⁶
 Federico II 28
 Federico Guillermo III 232
 Fessard, G. 39 265¹ 429⁶
 Fetscher, I. 265¹
 Feuerbach, L. 13s 23 77 103 108 136
 192 238 260 267 324 409 420 538
 548 550s 556 566 621
 Ficino, M. 21 503
 Fichte, I.H. 277
 Fichte, J.G. 56 61s 70 79 82 94s
 102 131 151s 155 158 170 204 207ss
 210 212ss 216 231s 233ss 237 244
 247 258 261 271 280 283 308 342
 344 365 368 372 381 433 465⁴⁷
 502 543 566s 573 605²
 Filón 502
 Findlay, J.N. 41³⁵ 237³⁴ 342⁴
 Fink 56
 Fischer, K. 41³⁵ 45² 47⁴ 156¹³ 342⁴
 364³² 497⁴⁹ 543
 Fischer, P. 551
 Flacio Ilírico, 121
 Flach, W. 342⁴ 364³²
 Flaviano, patriarca de Constantinopla
 678 686
 Flechsig 334¹
 Fleischmann, E. 390⁴⁷
 Fleischmann, J. 342⁴ 357²⁷
 Florensky, P. 707
 Flügge, J. 39 41³⁵ 273⁷ 313 472⁴⁸
 564
 Forberg, Fr.K. 231
 Foster, M.B. 390⁴⁷ 429 497⁴⁹
 Francisco de Asís 19 141
 Francisco Javier 31
 Franchini, R. 364³²
 Frank, F.H.R. 550 707
 Franz, H. 520²³
 Freud, S. 324 409
 Fries, H. 237³⁴ 628⁴¹
 Fries, J. Fr. 420
 Fritzsche 143
 Fuchs, E. 639 719 650¹¹⁶

Fuhrmans, H. 38²⁹ 218²⁰
 Fulda, H.F. 266¹
 Fuller, R.H. 636
 Funkenstein, A. 442

 Gabler, G.A. 222²¹
 Gadamer, H.G. 86⁴⁸ 140 266¹ 326⁴⁶
 327 351ss 358 558²¹
 Galileo, G. 22 368
 Galtier, P. 645¹⁰⁷
 Gallitzin, A. von 199
 Gandillac, M. de 11 21⁶
 Gans, E. 390⁴⁷ 420 429⁶
 Garaudy, R. 40 41³⁵ 97⁵ 237³⁴ 240
 316³¹ 556
 Gardavský, V. 237³⁴ 316 556
 Gassendi, P. 503
 Gauvin, J. 266¹
 Gehlen, A. 397⁵⁰
 Geiselmann, J.R. 630⁴⁵ 639
 Gentile, G. 38
 Gerdes, H. 465⁴⁷ 550 627³⁶
 Gerhoh de Reichersberg, 15 691s
 Gerson, J. 503
 Gerstenberg, H.W. von 72
 Gesenius, W. 426
 Gess, W. 707
 Ghert, von 340
 Gibbon, E. 79 135 433
 Giese, G. 390⁴⁷
 Gilberto Porretano 692
 Gilg, A. 669s
 Giotto, B. 142
 Girndt, H. 208¹ 218²⁰
 Glockner, H. 39 41³⁵ 45² 151⁶ 153¹⁰
 208¹ 267 422 445³¹
 Gobineau, J.A. 164
 Goethe, J.W. de 22 37 149 187 204
 207 209 232 256 258 308 312 348
 410s 422 433 453 543 605²
 Goeze, J.M. 33s
 Gogarten, F. 604¹⁰⁶
 Gogel 140
 Gollwitzer, H. 640⁹⁹ 719
 Gontard, S. 156
 Goppelt, L. 640⁹⁹
 Gorgias 502
 Görland, I. 115¹⁵
 Göres, J. von 421
 Göschel, K.Fr. 421 538s 549
 Grässer, E. 530s
 Greco, El 142 269
 Grégoire, F. 370³⁸ 390⁴⁷
 Gregorio I 690
 Gregorio Magno 380
 Gregorio de Nisa 380 695 712¹³
 Gregorio Taumaturgo 685
 Griesinger, G. 47
 Grillmeier, A. 669s 679 681ss 687⁵
 690¹²
 Groos, H. 464⁴⁷ 532⁶² 554¹⁴
 Gropp, R.O. 497⁴⁹
 Grosz, G. 143
 Grocio, H. 28 141 502
 Gründer, K. 390⁴⁷
 Grundmann, W. 640⁹⁹
 Grünewald, M. 141s
 Guereña, E. de 154¹² 157 188³³
 Guillermo de Auxerre 691
 Gunkel, A. 629
 Günther, A. 550 552
 Günther, E. 29¹⁹
 Günther, G. 356
 Gutwenger, E. 645¹⁰⁷
 Guzzoni, U. 342⁴ 353 354¹⁷

 Haag, K.H. 354¹⁷ 364³²
 Haardt, R. 640¹⁰⁰
 Habermas, J. 390⁴⁷ 397⁵⁰ 400s
 Hadlich, H. 465⁴⁷
 Haering, Th. 39 45² 59 65²⁹ 71³⁶ 73
 80 96 97⁸ 131 135²⁵ 151ss 156¹⁴
 168²⁹ 187s 196 208¹ 212⁷ 212⁸
 218²⁰ 244 265¹ 277 364³² 390⁴⁷
 Hagen, E. von 465⁴⁷ 550⁵
 Hahn, F. 639
 Hahn, J.M. 83
 Haller, A. von 93
 Haller, K.L. 199 395
 Hamann, J.G. 74 258 433 465⁴⁷ 511

Hamilton, W. 237³⁴ 239s
 Händel, G.F. 143
 Harnack, A. von 98¹⁰ 579 613 623
 628s 669 680 732
 Harrisville, R.A. 633⁵⁰
 Hartmann, E. von 355 364³²
 Hartmann, K. 342⁴ 357²⁷
 Hartmann, N. 39 41³⁵ 452 208¹ 342
 364³² 497⁴⁹
 Hase, K. 623
 Hasenhüttl, G. 237³⁴ 633⁵⁰ 646¹¹²
 Haubst, R. 386^{45a} 645¹⁰⁷
 Haym, R. 37²⁷ 45² 70 255 265¹ 277
 514
 Heer, Fr. 39 41³⁵ 350 378 443
 Hegel, Cristina 46s 155 342
 Hegel, Joh. 47 155 204
 Hegel, Karl 342 429⁶
 Hegel, Thomas I.Chr. 341s
 Heidegger, M. 265¹ 267s 271 304 306
 355s 512 517 518ss 526⁴¹ 529 555¹⁵
 573 604⁵⁴ 626 631 632s
 Heimsoeth, H. 572⁴⁰
 Heine, H. 231
 Heinisch, P. 588⁴⁸ 700²⁵
 Heintel, E. 465⁴⁷
 Heiss, R. 41³⁵ 364³²
 Helvetius, C.A. 23 502
 Heller, E. 445³¹
 Hemmerle, K. 38²⁹
 Henning, 420
 Henrici, P. 39 41³⁵ 266¹ 317 511
 554¹⁴
 Henrich, D. 56¹³ 342⁴ 354¹⁷
 Henry, P. 706¹
 Heráclito 258 501s 525 572s 575s
 Herbart, J.Fr. 95 420
 Herder, J.G. 70 72 74 76 80 82 150s
 207 258 511 532
 Herrmann, W. 644
 Hessen, J. 41³⁵ 465⁴⁷ 554
 Hilario de Poitiers 685 695 712
 Hildegarda de Bingen 443
 Hinrich 422
 Hipólito de Roma 677

Hippel, Th.G. 66
 Hirsch, E. 39 41³⁵ 115¹⁵ 158 208¹
 210³ 231²⁹ 421³ 554¹⁴ 567²⁹ 617
 Hobbes, T. 23 28 141 247 401 573
 Hočevár, R.K. 246⁵⁸
 Hofmann, J.Chr.K. 380
 Hoffmann, E.T.A. 463
 Hoffmeister, J. 37²⁷ 39 45² 46² 157
 206 223 248⁶⁰ 249 252 265¹ 277
 334¹ 336 364³² 390⁴⁷ 419¹ 423
 429⁶ 497⁴⁹
 Holbach, D. d' 23 230 502
 Hölderlin, F. 55 57s 59 66 70 71 72s
 75 83 94 149 151 153 155ss 161
 170 187 193 206s 463 539
 Holtzmann, H.J. 623
 Holls, K. 629
 Homero 333
 Hommes, J. 390⁴⁷ 429⁶
 Honorio I 690
 Horst, F. 588⁴⁸
 Hotho, H.G. 268 420 427 429⁵ 445³¹
 447³³
 Hötschl, C. 41³⁵ 465⁴⁷
 Hromádka, J.L. 640⁹⁹
 Hugo de Estrasburgo 380
 Hugo de san Victor 380 692
 Hulsboch, A. 646
 Humboldt, W. von 389 421
 Hume, D. 23 28 502
 Hünemann, P. 517^{16a}
 Huonder, A. 465⁴⁷ 472⁴⁸
 Husserl, E. 39 357
 Hyppolite, J. 38 46² 265¹ 277 281
 292 342⁴ 429⁶
 Iersel, B. van 638
 Ignacio de Antioquía 677
 Ignacio de Loyola 16 265¹
 Iljin, I. 39 41³⁵ 273 275⁸ 317 342⁴
 346 357 364³² 370³⁸ 372⁴⁰ 374⁴²
 397⁴⁹ 436¹⁷ 460³⁷ 464⁴⁷ 515 516¹³
 554¹⁴ 570
 Imschoot, P. van 588⁴⁸ 589⁴⁹ 701²⁶
 Inocencio III 164

Ireneo 380 671 677 685
 Isidoro de Sevilla 164 380 690
 Jacobi, F.H. 57 66 70 72 150 152 233
 364 366 502
 Jacobs 341
 Jakob, E. 588⁴⁸
 Jansenio 350
 Jaspers, K. 261¹ 267
 Jean Paul 231 256 463 722
 Jenófanes 502 574
 Jeremias, J. 638
 Jeremias, J.F.W. 26
 Joaquín de Fiore 442
 José II 28
 Juan II 687
 Juan de la Cruz 16
 Juan de Damasco 691
 Julián de Toledo 503
 Jüngel, E. 527 638 720 722s
 Jünger, F.G. 364³²
 Justino 98 380 580 677
 Kaan, A. 266¹
 Kabbala 502
 Kähler, M. 612 635
 Kaminsky, J. 445³¹
 Kant, E. 8 30 35 37 56s 61 63 66s 68s
 70 72ss 79s 94 102 134 140 143s
 150 153 158 160s 163 168ss 175s
 187 189 191 112-132 207 210 213
 220s 231 244 247 268 271 280 282s
 308 312 342 344 356 357²⁷ 372
 381 387 409 483 484 453 466⁴⁷
 472 497⁴⁹ 502 504⁵¹ 573 605 616
 619
 Käsemann, E. 637s 649¹¹⁶ 706¹
 Kasper, W. 38²⁹ 218²⁰ 354¹⁷ 567
 Kaufmann, W. 41³⁵
 Keckermann, B. 381
 Keim, Th. 623
 Kepler 365
 Kern, W. 11s 39 40³³ 41³⁵ 96 97⁴
 192s 223 224²⁵ 237³⁴ 321s 429⁶
 Kerstiens, F. 527⁴⁷

Kierkegaard, S. 13 40 143 237 315
 319 350 380 462 465⁴⁷ 511 517
 539 548 550⁵ 551⁶ 557 626ss 632
 635
 Kimmerle, H. 208¹ 222²¹ 243⁵³ 560
 561²⁴
 Kitamori 728
 Klaiber, J. 46² 82
 Klein, W. 11
 Kleist, H. von 268 463
 Klopstock, F.G. 48 70 72 144
 Knebel, K.L. von 334
 Knittermeyer, H. 232³¹
 Knoodt, P. 550
 Knox, I. 445³¹
 Koch, G. 527
 Koch, T. 39 41³⁵ 342⁴ 354¹⁷
 Köhler, L. 588⁴⁸
 Koehler, W. 669
 Kojève, A. 38 265¹ 304s 518¹⁸
 Kolakowsky 556
 Konrad, M. 159²²
 Korff, H.A. 159²² 207 208¹ 461⁴⁰
 Koyré, A. 265¹
 Kramer, W. 638
 Kremer, J. 639
 Krempel, A. 697²⁴
 Kroner, R. 39 41³⁵ 45² 208¹ 317
 364³² 372⁴¹
 Krüger, H.J. 46² 96 101¹² 135²⁶
 Kruithof, J. 342⁴ 354¹⁷
 Kühler, O. 465⁴⁷ 559
 Kuhn, H. 445³¹
 Kuhn, J. von 630
 Kuhn, P. 704³⁰
 Kuitert, H.M. 588⁴⁸ 701²⁶
 Kümmel, W. 638s 641
 Küng, H. 646¹¹²
 Kym, A.L. 497⁴⁹
 Lacorte, C. 46² 50s 59 69³⁴ 78⁴³
 83⁴⁶ 96
 Lakebrink, B. 465⁴⁷ 479⁴⁹
 La Mettrie, J.O. de 23 230 502
 Landgrebe, L. 364³²

Laplace, P.S. 22
 Larenz, K. 390⁴⁷
 Lasson, G. 39 206 243 265¹ 432⁴
 364³² 423 429⁶ 436¹⁸ 445³¹ 464⁴⁷
 554
 Lauener, H. 265¹ 269⁴ 445³¹
 Lavater, J.K. 150
 Lebreton, J. 669
 Leese, K. 39 429⁶
 Lefèbvre, H. 40
 Lehmann, K. 646¹¹²
 Leibniz, G.W. 18 22s 24 79ss 83 127
 150 257 308 344 350 365 383 443
 502 573s
 Leipoldt, J. 640⁹⁹
 Lenin 40 346
 León 1 686
 Léon-Dufour, X. 638
 León Magno 678
 Lessing, G.E. 22 25¹³ 30s 33ss 37
 48 72 79 93 102 124 134 140 144
 150s 187 207 209 258 312 465⁴⁷
 532 549 573 605² 611
 Leucipo 502 573
 Leutwein 56 59
 Liébaert, J. 669s.
 Link, 243
 Lipsius, R.A. 503
 Litt, Th. 39 41³⁵ 371
 Livio 436
 Locke, J. 23 502
 Löffler, J. Fr. Chr. 54
 Löhrer, M. 714 715²³
 Loisy, A. 645¹⁰⁷
 Lonergan, B. 645¹⁰⁷
 Loof, F. 669 680
 Lorenzen, P. 356
 Lotz, J.B. 364³² 465⁴⁷
 Lowenstein, J. 390⁴⁷
 Löwith, K. 336³ 346⁷ 410 429⁶ 442
 464⁴⁷ 511 520²³ 551 556
 Lübke, H. 397
 Luciano 675
 Luis XIV 27 286
 Luis XVI 70

Luis Felipe de Orleans 542
 Lukács, G. 40 45² 70 96 199 304s
 445³¹ 453 462
 Lulio, Raimundo 503
 Lunati, G. 429⁶
 Lutero, M. 14 19 27 51 141ss 269 350
 380 387 411s 539 592 629 648 714
 722
 Lüttger, W. 554¹

Macquarrie, J. 715²³
 Machovec 556
 Mahoma 409
 Maier, H. 397⁵⁰ 402
 Maimon, S. 365
 Maimónides 502
 Malebranche, N. 22 257 502 574
 Malmberg, F. 645¹⁰⁷ 715
 Mann, Th. 199
 Manson, T.W. 636
 Manson, W. 636
 Maquiavelo, N. 401
 Marcuse, H. 40 41³⁵ 342⁴ 390⁴⁷ 397⁵⁰
 429⁶ 515 518¹⁸
 Marheineke, Ph.K. 420 464⁴⁷ 542s
 548s 551 619
 Marietti, A. 41³⁵
 Marlé, R. 639
 Marsch, W.D. 39 41³⁵ 46² 96 161²⁵
 167²⁸ 390⁴⁷
 Martín 1 690
 Marx, K. 13 23 40 102 136 238 248
 265¹ 267 305 309 315s 324 347
 390⁴⁷ 396 405s 409 420 442 511
 517 548 550s 556
 Marxsen, W. 639
 Masereel, F. 143
 Massolo, A. 45² 96
 Matisse, H. 143
 Matthiae, K. 639
 Maurer, R.K. 265¹ 429⁶
 Máximo Confesor 712¹³
 McTaggart, J. 38 342⁴ 367³⁴
 Medicus, F. 231²⁸
 Mehli, G. 434

Melanchthon, F. 20 381 398
 Melitón de Sardes 676s 685
 Memling 447
 Mendelssohn, M. 72 79 82 106 135
 150 165
 Menken, G. 208¹ 380
 Merker, N. 45² 208¹
 Metz, J.B. 397⁵⁰ 402 527
 Metzke, E. 497⁴⁹
 Meulen, J. van der 342⁴ 364³² 369³⁵
 Michaeli, F. 588⁴⁸
 Michaelis, I.D. 26
 Michalson, C. 520²³
 Michel, A. 693²¹ 695²² 689⁸
 Michel, O. 640⁹⁹
 Michel, W. 158
 Michelet, C.L. 420 497⁴⁹ 512s 557
 Miguel Angel, 142
 Mill, J. St. 406
 Miller, J.P. 25
 Miskotte, K.H. 704³⁰
 Moeller, Ch. 687⁵
 Molina, L. 16
 Moltmann, J. 13 237³⁴ 239 411 413⁶⁷
 527s 529s 728 730⁷⁵
 Möller, J. 39 41³⁵ 265² 317 342⁴
 364³² 464⁴⁷ 465⁴⁷ 472⁴⁸ 524³⁴ 532
 554¹⁴
 Monrad, C. 497⁴⁹
 Montesquieu, Ch. 49 76 82 433
 Moog, W. 549³
 Mosheim, J.L. von 25 59
 Mühlen, H. 237³⁴
 Müller, E. 46²
 Müller, G.E. 445³¹ 464⁴⁷ 554¹⁴
 Murchland, D. 237³⁴
 Mure, G.R.G. 41³⁵ 342⁴
 Mussner, F. 639 640¹⁰⁰

Naber, A. 11
 Nadler, K. 39 464⁴⁷
 Napoleón 1 69 266 286 334 342 542
 Negri, A. 45² 96
 Negri, E. de 38 45²
 Nellis, J.T. 646¹¹⁰

Nestorio 675 688
 Newman, J.H. 380
 Newton, I. 22 127 230 365 368 502
 Nicolai, Fr. 26
 Nicolás de Cusa 15 142 257 350 497⁴⁹
 573s
 Nicolín, F. 208¹ 235³³ 266¹ 277¹⁰
 336³
 Niebuhr, B.G. 389
 Niederwimmer, K. 638 650¹¹⁶
 Niel, H. 38 41³⁵ 151 317 370³⁸ 554¹⁴
 Niethammer, Fr.I. 333 335s 340s 344
 363
 Nietzsche, F. 13s 86 102 158 229 237
 239 241 268 327 387 409 462 503
 518s 556 573 626
 Nink, C. 39 265¹
 Noack, L. 464⁴⁷
 Noël, G. 342⁴
 Nohl, H. 39 45² 76 96 106 133 160s
 166^{27a} 168
 Nolde, E. 143
 Nolte, J. 12 166^{27a} 650
 Novalis, F. 70 204 463

Ockham, Guillermo de 502
 Oelmüller, W. 445³¹ 462⁴¹ 463 464⁴⁷
 551 556¹⁶
 Oetinger, F. Chr. 83 258
 Ogden, Sch. M. 520²³
 Ogiemann 317 364³² 372³⁹ 465⁴⁷
 472⁴⁸ 569³²
 Ohlert 421
 Ohlsen 618
 Oisermann, T.I. 41³⁵
 Oosterbaan, J.A. 266¹
 Orígenes, 142 380s 669 680 695s 712
 Orosio 442
 Ortega y Gasset, J. 429⁶
 Ortiz de Urbina, I. 677²
 Osculati, R. 266¹
 Osterwald, J.F. 25
 Ott, E. 464⁴⁷
 Ott, H. 520¹⁸ 636 726
 Ott, L. 690¹⁴ 692¹⁸

- Otto, R. 629
 Otto de Freising, 442
 Ouwerkerk, C. van 646¹¹⁰
 Overbeck 626
- Pablo de Samosata 669 673 675
 Pannenberg, W. 527 579 644¹⁰⁶ 648 689⁸
 Paracelso 83 257
 Parente, P. 645¹⁰⁷
 Parménides 257s 501s 523 525 573s 575s
 Pascal, B. 16 21s 230 234 350 539
 Patočka, J. 445³¹
 Paulus, H.E.G. 363 365 539 549 618
 Pedro Abelardo 380
 Pedro Fullo 688
 Pedro Lombardo 380 502 691s
 Pelagio I 690
 Pelagio II 690
 Peperzak, A.T.B. 39 46² 96 115¹⁵
 Pericles 395
 Petavius, D. 16 695²²
 Peterson, E. 401ss
 Pfaff, Chr. M. 25 60
 Picasso, P. 143
 Planck, G.J. 28 79
 Platón 66 73 98 107 131 345 349s 351 356 357²⁷ 502 523 525 573s 576 580 588 619 626 681
 Plenge, J. 429⁶
 Plotino 345 348 502 525 575s 681
 Ploucquet, G. 83 60
 Pöggeler, O. 166^{27a} 206 208¹ 277 343
 Polibio 436
 Pomponacio 503
 Poncio Pilato 644
 Popper, K.R. 390⁴⁷ 395
 Porfirio 502
 Práxeas 672
 Prepositino 691
 Prestige, G.-L. 580⁴³ 684⁴
 Proclo de Constantinopla 678
 Protágoras 502
 Próculo 502
- Proudhon, 442
 Przywara, E. 39 317 502
 Pufendorf, S. 502
 Pugliesi, F. 445³¹
- Rad, G. von 594⁵⁰ 702²⁸
 Radaberto 503
 Radermacher, H. 550⁵
 Rafael 128
 Rahner, K. 11 13 527⁵⁴ 645¹⁰⁷ 647¹¹³ 707s 710⁸ 716
 Ranke, L. von 433⁷ 434 517
 Ratzinger 443 715
 Raumer, K.G. von 363 426
 Reble, A. 336³
 Redlich, A. 342⁴ 357²⁷
 Redmann, H.-G. 115¹⁵
 Reese, H. 429⁶ 465⁴⁷
 Régnier, M. 464⁴⁷
 Régnon, Th. de 669
 Reicke, B. 640⁹⁹
 Reimarus, H.S. 30s 32 33ss 79 102 113 119 122 140 144 188 549 611 621 624
 Reinhardt, C.Fr. 69
 Reinhardt, F.V. 35
 Reinhold, K.L. 56 62 204s
 Reitzenstein, R. 361
 Renan, E. 40 549
 Rendell-Harris, J. 361
 Renthe-Fink, L. von 512 513⁸ 611⁸
 Reuchlin, J. 164 503
 Reuss, Jer.Fr. 60
 Reuter, H. 465⁴⁷
 Reyburn, H.A. 390⁴⁷
 Ricardo de san Víctor 691
 Riedel, M. 208¹ 336³ 390⁴⁷ 398 465⁴⁷
 Riedlinger, H. 645¹⁰⁷
 Riesenfeld, H. 640⁹⁹
 Rijen, Al. van 646¹¹⁰
 Ristow, H. 639
 Ritschl, A. 526³⁷ 579 613 623 625 644 648 680
 Ritter, H. 419¹
 Ritter, J. 45² 245 390⁴⁷ 400

- Rivière, J. 669
 Roberto de Melun 691
 Robespierre, M. 70 96 401
 Robinet, 502
 Robinson, J.A.T. 259⁶⁵ 726
 Robinson, J.M. 520²³ 630 638
 Rohrmoser, G. 39 41³⁵ 46² 96 132s 136²⁷ 246 266¹ 304 390⁴⁷
 Rosenkranz, K. 37²⁷ 41³⁵ 45² 47³ 53¹¹ 56s 64 113 151 160 223 246 248 252 255 265¹ 284¹⁶ 336 345⁶ 355 364³² 420 421² 445³¹ 540⁶⁵ 543⁶⁷ 619
 Rosenzweig, F. 45² 96 157 390⁴⁷ 542⁶⁶
 Rösler, Ch. Fr. 59
 Rossi, M. 45² 96 390⁴⁷
 Roszelin de Compiègne 502
 Rouault, G. 142s
 Rousseau, J.J. 26 27¹⁸ 32 59 66 69 72 79s 82 95 98 109 125 207 247 260 502
 Rüfner, N. 321⁴³
 Ruperto de Deutz 380 442s
- Sabelio 672
 Sabunde, Raimundo 503
 Saint-Simon, Ch. Graf, von 406
 Sakkas 502
 Sartorius, Chr.Fr. 60 550
 Sartre, J.P. 356 357²⁷ 387
 Sauter, G. 527⁴⁷
 Savigny, Tr.C. von 389 395
 Scaliger, J.J. 164
 Scorel, J. van 447
 Schüzler, C. von 18
 Scheeben, M.J. 18
 Schell, H. 645¹⁰⁷
 Schelling, F.W. 38 57ss 62s 66s 70ss 75 83 94ss 96s 102 131 149s 153ss 158 170 187 198 203ss 206ss 210ss 214-218 221s 243s 247s 249 258s 261 286s 308 342 344 354¹⁷ 365ss 370 372 422 424 433 448 453 463 465⁴⁷ 502 539 564s 573 605²
- Schelsky, H. 397⁵⁰
 Schenkel, D. 623
 Schillebeeckx, E. 527 531 646
 Schiller, J. Chr. F. von 69s 72s 80 82 94 151s 156 160 204 207 232 283 433 448 453 532
 Schilling-Wollny, K. 151⁶ 208¹
 Schlatter, A. 554¹⁴
 Schlegel, A.W. 205ss
 Schlegel, Fr. 70 199 204 448 463
 Schleiermacher, F. 205 210 215 232 326 389 422 465⁴⁷ 544 550⁵ 613 624s
 Schmidt, E. 39 41³⁵ 342⁴ 364³² 464⁴⁷ 554¹⁴
 Schmidt, H. 39 41³⁵ 46² 96 167²⁸ 199⁴¹ 390⁴⁷ 429⁶ 560
 Schmidt, K.L. 549 629 636
 Schmidt-Japing, J.W. 41³⁵ 46²
 Schmithals, W. 530s
 Schmitt, C. 401s
 Schmitt, R. 464⁴⁷
 Schmitz, G. 429⁶
 Schmitz, H. 249 364³²
 Schnackenburg, R. 361 639
 Schneider, R. 46² 83 96
 Schniewind, J. 636
 Schnurrer, Chr. Fr. 57
 Schoeps, H.J. 465⁴⁷ 640⁹⁹
 Schoonenberg, P. 646
 Schopenhauer, A. 47 268 344 409 419¹ 420 432 462
 Schrader-Klebert, K. 354¹⁷
 Schröckh, J.M. 49
 Schubarth 421
 Schubert, K. 640
 Schüler, G. 45² 76⁴² 96³ 136²⁸ 160²⁴
 Schulin, E. 429⁶ 433⁷ 434
 Schulte, R. 715
 Schultz, H. 763
 Schultz, H.J. 527⁴⁷
 Schulz, R.E. 342⁴
 Schulz, W. 38²⁹ 41³⁵ 342⁴ 403 465⁴⁷ 554¹⁴ 520²³

Schulze, W.A. 115¹⁵ 127¹⁹
 Schumacher, H. 706¹
 Schürmann, H. 640⁹⁹
 Schütte, H.W. 241⁵²
 Schütz, H. 143
 Schütz, P. 527⁴⁷
 Schwarz, J. 46² 208¹ 256 364³²
 Schwarz, R. 150¹
 Schwegler, A. 56
 Schweitzer, A. 29¹⁹ 35²⁶ 526 549²
 613 617 622 624s 629
 Schweitzer, C.G. 511 554
 Schweizer, E. 638 650¹¹⁶
 Schuppenhäuser, H. 465⁴⁷ 550⁵
 Seckler, M. 130 237³⁴ 443
 Seeborg, R. 669 680
 Seeburger, W. 390⁴⁷ 429⁶
 Semler, J.S. 26 29s 33 59s 61s 79
 122 134 140 549 611
 Sense, H. 258
 Sevenster, G. 639
 Shaftesbury, A.A.C. 72s 82
 Shakespeare 47
 Shepherd, W.C. 464⁴⁷
 Simon, J. 265¹ 269⁴ 446³¹
 Simon, R. 29
 Skard, B. 670
 Slenczka, R. 622s 640
 Sócrates 48 52 79 84 99s 107 111 131
 409 502
 Sófocles 48
 Solano, J. 690¹³
 Solger 463
 Soloviev, W. 707
 Sölle, D. 237 240s
 Spalding, J.J. 26
 Spaventa, B. 38
 Spee, F. von 16
 Spencer, H. 406 409
 Spener, Ph. J. 20 60
 Spengler, L. 411
 Spinoza, B. de 22 28 66 72ss 141 150s
 152 158 170 187 209s 213 258 308
 312 356 363 409 502 504⁵¹ 57s 576
 Splett, J. 39 41³⁵ 46² 154¹² 176 179
 224 246⁵⁷ 255⁶² 266¹ 342⁴ 364³²
 465⁴⁷ 504⁵¹ 554¹⁴
 Spranger, E. 166^{27a}
 Stace, W.T. 41³⁵
 Stahl, F.J. 395
 Stählin, 237³⁴
 Staiger, E. 46² 72³⁷
 Stapfer, J.F. 127
 Staudenmaier, F.A. 18 41³⁵ 364³²
 464⁴⁷ 553
 Stauffer, E. 638 650¹¹⁶
 Steinbüchel, Th. 39 41³⁵ 153 154¹¹
 208¹ 497⁴⁹ 554¹⁴
 Steininger, W. 465⁴⁷
 Stenzel, J. 497⁴⁹
 Stewart, H. 164
 Stewart, J. 96
 Stieglitz 543
 Stirling, J.H. 38
 Stöger, A. 640¹⁰⁰
 Stolberg, Conde de 199
 Storr, G. Ch. 59-63 83 89 98 539 623
 Strauss, D.F. 195 267 308 420 526
 544 548s 611s 616 618s 622s 624
 630 643
 Strolz, W. 520²³
 Suárez, F. 16 693
 Taciano 98 580 685
 Taine, H. 40
 Tales de Mileto 501
 Talleyrand, Ch.M. 69
 Taminiaux, J. 445³¹ 453
 Taylor, V. 636
 Teilhard de Chardin 241⁵² 527 726s
 Teodoreto de Ciro 380 678
 Teodoro el Curtidor 674
 Teodoro de Faran 688⁶
 Teodoro de Mopsuestia 380 675 678
 Teodoto el Cambista 674
 Teófilo 580
 Terborch, G. 448
 Teresa de Ávila 16
 Tertuliano 677 695
 Teyssèdre, B. 445³¹

Theunissen, M. 464⁴⁷ 550⁵
 Thibaut, A. Fr. J. 363
 Thielicke H. 237³⁴ 238s
 Thomasius, G. 550 706
 Thorwaldsen, B. 143
 Tiberio 644
 Tieck, L. 204 463
 Tifano, Cl. 693
 Tillich, P. 13 564¹⁴ 715²³
 Tixeront, L.J. 669
 Tödt, H.E. 530⁵⁸ 638
 Tomás de Aquino 23 38 44² 130 162
 350 352 365s 380s 383 386 443 502
 585 692 695²³ 697s
 Tomasín, E. 16
 Topitsch, E. 390⁴⁷
 Touilleux, P. 41³⁵
 Trendelenburg, A. 355
 Triersch, Fr. 341
 Troeltsch, E. 622 631
 Trott zu Solz, A. von 390⁴⁷
 Tucher, Maria von 340s 342 364 543
 Tucídides 436
 Turgot, A.R.J. 442
 Turrettini, J.A. 25
 Ulrici, H. 355 552
 Vahanian, G. 237³⁴ 238
 Valla, L. 141 443
 Vancourt, R. 39 464⁴⁷
 Vanini 503
 Varrón, M.T. 365
 Vázquez, G. 16
 Vecchi, G. 445³¹ 461³⁹
 Veith, L. 550
 Velázquez, D. de S. 142
 Venturini, K.H. 35
 Vera, A. 38
 Vicente de Beauvais, 365
 Vico, G.B. 442s
 Virgilio, papa 690
 Vischer, F.Th. 445³¹
 Vischer, Th. 588⁴⁸
 Vogel, H. 115¹⁵ 719
 Volk, H. 11
 Volkmann-Schluck, K.-H. 369³⁵
 Volpe, G. della 45²
 Voltaire 23 27 33 65 95 109 230
 442s
 Voss, J.H. 333
 Vriezen, Th.C. 588⁴⁸
 Wacker, H. 46² 115¹⁵
 Wagner 462
 Wahl, J. 11 38 41³⁵ 45² 162²⁶ 163
 265¹ 282¹² 342⁴ 356s 572⁴⁰
 Walch, Ch.W.F. 25
 Walch, J.G. 25
 Walgrave, J.H. 465⁴⁷
 Walter de san Victor 691
 Wallace, W. 38
 Weber, C.M. von 463
 Weber, O. 719
 Wegscheider, J.A.L. 426
 Weil, E. 41³⁵ 390⁴⁷ 395
 Weismann, Chr. Eb. 60
 Weiss, B. 623
 Weiss, J. 526 624
 Weisse, Chr. H. 551 623
 Weizsäcker, K.H. 623
 Welte, B. 265¹ 318s 464⁴⁷
 Wellhausen, J. 549 629
 Werenfels, S. 25
 Werner, J. 464⁴⁷
 Werner, K. 550
 Werner, M. 669
 Werner, Z. 199
 Wette, W.M.L. de 619
 Whitehead 573
 Whittemore, R.C. 370³⁸
 Wiehl, R. 266¹ 342⁴ 357²⁷
 Wieland, Ch.M. 48 70 82
 Wieland, W. 41³⁵
 Wigtersma, B. 39 369³⁵
 Wilke, Chr.G. 623
 Winckelmann, J.J. 72 82 448
 Windelband, W. 497⁴⁹
 Wittig, G.R. 237³⁴
 Wolf, F.A. 389

Índice de nombres

Wolf, K. 46 ² 96 152	York von Wartenburg, P. Graf 512
Wolff, Ch. 18 23s 26 30 36 60s 79	514 516 ^{16a} 611 632
83 366 381 388 398 467 502	
Woltemar 106	Zahrnt, H. 241 259 ⁶⁵
Wrede, W. 29 ¹⁹ 526 ³⁹ 617 ¹³ 624	Zenón 502
Wünsch 53	Zinzendorf N.L. Graf von 20 164
Wyneken, G.A. 497 ⁴⁹	Züfle, M. 265 ¹ 269 ⁴ 446 ³¹
	Zuinglio, H. 20 722